HORIZON ILMU

REIMPLEMENTASI EKOTEOLOGI

dalam Basis Pendidikan Transformatif,
Sistem Digitalisasi, Revitalisasi Sosial,
Ekonomi, dan Budaya

Prof. Dr. **Muhammad Mugni Assapari**, M.Pd.B.I.; Prof. Dr. **Gazali**, S.H., M.H.
Prof. Dr. Ir. **Edi Muhamad Jayadi**, MP.; Prof. Dr. **Nuruddin**, S.Ag., M.Si.
Prof. Dr. H. **M. Zaidi Abdad**, M.Ag.; Prof. Dr. **Baiq EL Badriati**, M.E.I.
Prof. Dr. **Muhammad Harfin Zuhdi**, M.A.; Prof. Dr. H. **Jumarim**, S.Ag., M.H.I.
Prof. Dr. **Syamsul Arifin**, M.Ag.; Prof. Dr. **Ahyar**, M.Pd.; Prof. Dr. H. **Lukman Hakim**, M.Pd.
Prof. Dr. **Nikmatullah**, M.A.; Prof. Dr. H. **Abdul Quddus**, M.A.
Prof. Dr. H. **Akhmad Asyari**, S.Ag., M.Pd.; Prof. Dr. **Supardi**, M.Pd.

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI
M A T A R A M

Dengan Nama Allah Yang Maha Pengasih
lagi Maha Penyayang

Buku adalah sebaik-baik teman sepanjang masa
(Al-Mutanabbi)

HORIZON ILMU

Reimplementasi Ekoteologi dalam Basis Pendidikan Transformatif, Sistem Digitalisasi, dan Revitalisasi Sosial, Ekonomi, dan Budaya

Prof. Dr. **Muhammad Mugni Assapari**, M.Pd.B.I., Prof. Dr. **Gazali**, S.H., M.H., Prof. Dr. Ir. **Edi Muhamad Jayadi**, M.P., Prof. Dr. **Nuruddin**, S.Ag., M.Si., Prof. Dr. H. **M. Zaidi Abdad**, M.Ag., Prof. Dr. **Baiq EL Badriati**, M.E.I., Prof. Dr. **Muhammad Harfin Zuhdi**, M.A.**,** Prof. Dr. H. **Jumarim**, S.Ag., M.H.I., Prof. Dr. **Syamsul Arifin**, M.Ag., Prof. Dr. **Ahyar**, M.Pd., Prof. Dr. H. **Lukman Hakim**, M.Pd., Prof. Dr. **Nikmatullah**, M.A., Prof. Dr. H. **Abdul Quddus**, M.A., Prof. Dr. H. **Akhmad Asyari**, S.Ag., M.Pd., Prof. Dr. **Supardi**, M.Pd.

UIN MATARAM PRESS

HORIZON ILMU: Reimplementasi Ekoteologi dalam Basis Pendidikan Transformatif, Sistem Digitalisasi, dan Revitalisasi Sosial, Ekonomi, dan Budaya

Prof. Dr. Muhammad Mugni Assapari, M.Pd.B.I., Prof. Dr. Gazali, S.H., M.H., Prof. Dr. Ir. Edi Muhamad Jayadi, M.P., Prof. Dr. Nuruddin, S.Ag., M.Si., Prof. Dr. H. M. Zaidi Abdad, M.Ag., Prof. Dr. Baiq EL Badriati, M.E.I., Prof. Dr. Muhammad Harfin Zuhdi, M.A., Prof. Dr. H. Jumarim, S.Ag., M.H.I., Prof. Dr. Syamsul Arifin, M.Ag., Prof. Dr. Ahyar, M.Pd., Prof. Dr. H. Lukman Hakim, M.Pd., Prof. Dr. Nikmatullah, M.A., Prof. Dr. H. Abdul Quddus, M.A., Prof. Dr. H. Akhmad Asyari, S.Ag., M.Pd., Prof. Dr. Supardi, M.Pd.

Cetakan I, Jumadal Ula 1447 / November 2025

Editor: Fahrurrozi
Lay Outer: Afthon Ilma Huda
Desain Kover: Abdul Hanan

Diterbitkan oleh: UIN Mataram Press
Jalan Gajah Mada 100, Jempong Baru, Sekarbela, Mataram
HP 081805379001

ANGGOTA IKAPI
Nomor: 022/Anggota Luar Biasa/NTB/2024 Tanggal 1 Maret 2024

viii + 386 hlm.; 16 x 24 cm

ISBN 978-623-8497-96-6

Pengantar
Rektor UIN Mataram

(Prof. Dr. H. Masnun Tahir, M.Ag.)

Buku yang di hadapan para pembaca ini adalah buah pikiran cerdas 15 Profesor yang menghasilkan riset dan pandangan yang sangat visioner. Kelimabelas profesor [Guru Besar] UIN Mataram yang telah dikukuhkan beberapa bulan yang lalu telah memaparkan ide-ide pokok mereka yang secara spesifik dimuat dalam buku horizon ilmu edisi ekoteologi yang berbasis pada kurikulum cinta.

Masing-masing Guru Besar ini, ada yang memaparkan tentang lingkungan hidup, eko theologi, konservasi alam, ada juga yang mengkaji tentang sosial, budaya, kearifan lokal yang dibingkai dalam dimensi fiqih Maqasidy, maupun tentang living hadis yang berbicara tentang tradisi dan kehidupan beragama masyarakat.

Ada juga yang membahas tentang pemberdayaan masyarakat melalui pembentukan karakter pendidikan yang transformatif yang digalakkan dalam bentuk wakaf dan ekonomi kreatif yang dapat menghadirkan pendidikan transformatif di tengah-tengah masyarakat yang siap menghadapi tantangan globalisasi, demokratisasi, dan digitalisasi. Itu sebabnya tema besar buku horizon ini dimuat dengan judul tersebut.

Penting diantisipasi, dalam era globalisasi yang ditandai dengan perubahan iklim, ketidaksetaraan sosial, dan krisis ekologis, pendidikan transformatif berbasis cinta dan kearifan ekologis menjadi sangat penting. Reimplementasi ekoteologi dalam kurikulum pendidikan dapat menjadi salah satu solusi untuk menciptakan sistem pendidikan yang berkelanjutan dan berkeadilan.

Ekoteologi, sebagai suatu pendekatan yang mengintegrasikan nilai-nilai spiritual dan ekologis, dapat membantu membangun kesadaran dan tanggung jawab manusia terhadap alam dan sesama makhluk hidup. Dengan demikian, pendidikan transformatif berbasis cinta dan eko-teologi dapat membentuk individu yang peduli lingkungan, memiliki kesadaran sosial yang tinggi, dan mampu berkontribusi pada pembangunan berkelanjutan.

Dalam konteks ini, sistem digital dapat menjadi sarana yang efektif untuk meningkatkan aksesibilitas dan kualitas pendidikan, serta memfasilitasi proses pembelajaran yang lebih interaktif dan kolaboratif. Namun, implementasi sistem digital juga perlu diimbangi dengan kearifan normatif, sosiologis, dan antropologis untuk memastikan bahwa teknologi digunakan secara bijak dan tidak memperlebar kesenjangan sosial. Oleh karena itu, reimplementasi eko-teologi dalam kurikulum cinta basis pendidikan transformatif perlu dilakukan dengan mempertimbangkan aspek-aspek berikut.

Pertama: Integrasi nilai-nilai ekologis dan spiritual dalam kurikulum pendidikan untuk membangun kesadaran dan tanggung jawab manusia terhadap alam dan sesama makhluk hidup.

Kedua: Pengembangan sistem digital yang efektif dan inklusif untuk meningkatkan aksesibilitas dan kualitas pendidikan.

Ketiga: Kearifan normatif yang mempertimbangkan nilai-nilai dan norma sosial dalam implementasi teknologi dan pendidikan.

Keempat: Analisis sosiologis yang mendalam untuk memahami dinamika sosial dan kekuasaan dalam masyarakat.

Kelima: Pendekatan antropologis yang mempertimbangkan keragaman budaya dan pengalaman manusia dalam proses pendidikan.

Dengan demikian, reimplementasi ekoteologi dalam kurikulum cinta berbasis pendidikan transformatif dapat menjadi langkah penting menuju sistem pendidikan yang lebih berkelanjutan, berkeadilan, dan berwawasan lingkungan.

Selamat membaca!
Semoga selalu menginspirasi kita semua.

Mataram, Oktober 2025

Daftar Isi

PENGANTAR _ v

EFL SPEAKING STUDENT READINESS TO USE MOBILE-ASSISTED LANGUAGE LEARNING _ 1

Prof. Dr. Muhammad Mugni Assapari, M.Pd.B.I.

PARTISIPASI MASYARAKAT DALAM PEMBENTUKAN PERATURAN DAERAH BERBASIS SYARIAH _ 19

Prof. Dr. Gazali, S.H., M.H.

STRUKTUR DAN VEGETASI MANGROVE DI KAWASAN PESISIR SIRKUIT INTERNATIONAL MANDALIKA, NUSA TENGGARA BARAT, INDONESIA _ 48

Prof. Dr. Ir. Edi Muhamad Jayadi, MP.

DESAIN PEMBELAJARAN MUATAN LOKAL BERBASIS *RESEARCH*: STUDI TENTANG NILAI PENDIDIKAN KARAKTER DALAM TRADISI *PERAQ API* MASYARAKAT SUKU SASAK _ 71

Prof. Dr. Nuruddin, S.Ag., M.Si.

EKSPLORASI WAKAF BERBASIS *CROWDFUNDING*: PELUANG DAN TANTANGAN DALAM PENGEMBANGAN PTKI _ 93

Prof. Dr. H. M. Zaidi Abdad, M.Ag.

ETOS KERJA PEREMPUAN PENENUN SONGKET DALAM TINJAUAN DIALEKTIKA AGAMA, BUDAYA, EKONOMI, DAN AKTUALISASI DIRI _ 115

Prof. Dr. Baiq EL Badriati, M.E.I.

FORMULASI MASHLAHAH MAQASHIDIYYAH DALAM KAJIAN MASAIL FIQHIYYAH DI ERA KONTEMPORER _ 130

Prof. Dr. Muhammad Harfin Zuhdi, M.A.

DILEMA FIQH AL-MUNAKAHAT ANTARA FIQH AL-'IBADAT WA FIQH AL-MU'AMALAT DAN PROBLEM QANUNISASINYA DI INDONESIA _ 159

Prof. Dr. H. Jumarim, S.Ag., M.H.I.

REVITALISASI PENDIDIKAN AKHLAK MELALUI PENDEKATAN FILOFOSIS DAN PSIKO-SUFISTIK (Upaya Mencegah Disrupsi Akhlak di Era Peradaban Digital) _ 187

Prof. Dr. Syamsul Arifin, M.Ag.

MENGHIDUPKAN DAN MERAWAT KEMBALI SPIRITUALITAS GENERASI MUDA: URGENSI REKONTRUKSI METODOLOGIS _ 231

Prof. Dr. Ahyar, M.Pd.

BIBLIOMETRIC INSIGHTS INTO SUSTAINABLE EDUCATIONAL MANAGEMENT PRACTICES IN INDONESIA ISLAMIC UNIVERSITIES _ 267

Prof. Dr. H. Lukman Hakim, M.Pd.

LIVING HADIS: TEKS, PEMAHAMAN, DAN PRAKTIK SOSIAL KEAGAMAAN MUSLIM _ 287

Prof. Dr. Nikmatullah, M.A.

ECO-THEOLOGY ISLAM; REKONSTRUKSI TEOLOGI ISLAM UNTUK KEBERLANJUTAN BUMI DAN KEMAKMURAN MANUSIA _ 316

Prof. Dr. H. Abdul Quddus, M.A.

MEMBONGKAR MITOS *LEARNING STYLES* DAN MERANCANG STRATEGI PEMBELAJARAN BERBASIS BUKTI _ 335

Prof. Dr. H. Akhmad Asyari, S.Ag., M.Pd.

TRANFORMASI MEDIA PEMBELAJARAN BERBASIS KEARIFAN LOKAL DI ERA DIGITAL _ 350

Prof. Dr. Supardi, M.Pd.

EFL SPEAKING STUDENT READINESS TO USE MOBILE-ASSISTED LANGUAGE LEARNING

Prof. Dr. Muhammad Mugni Assapari, M.Pd.B.I. *
and Rosyadi Hidayati
(*Guru Besar dalam Kepakaran Pendidikan Bahasa Inggris)

INTRODUCTION

Even though many studies have focused on the student's readiness to use MALL-mediated EFL speaking skills in various settings and academic levels, in recent years, Language learning has been investigated by researchers using various mobile devices such as mobile phones (Wong, Chin, Tan, & Liu, 2010). To evaluate students' readiness for Mobile Assisted Language Learning (MALL) in an EFL speaking class Mobile Assisted Language Learning (MALL) is recognized as a potentially significant way of language acquisition (Cheon, Lee, Crooks, & Song, 2012). Interest in mobile-assisted language learning (MALL) has increased in academic and scientific communities due to technology development and the need to facilitate learning (Lan, 2022). Mobile devices have gradually evolved into language teaching and learning tools (Grant, 2019; Lan, 2022). Considering the significance of mobile-learning adoption, more research must be undertaken on influencing higher education students' acceptance of m-learning. (Cheon et al., 2012). Traditional and mobile learning are two very different approaches to education. Mobile learning can be done anywhere and at any time, while traditional learning is often constrained by hours of formal schooling. Traditional learning is classified as non-private, whereas mobile learning is classified as private (Kheider et al., 2015). In addition, mobile technologies are rapidly expanding the scope of non-formal education (i.e., informal education) by offering flexible and on-demand access to rich digital materials.

In recent years, with the application of MALL which is administered by nearly all Indonesian schools and universities, the implementation of mobile learning discussion is no longer limited to extension or supplementary activities for instruction but has become the main instructional strategy in EFL learning. Most of these researchers found that students may be more creative when learning a language if they use mobile devices that are portable and can connect to the internet. For instance, it has been demonstrated that Mobile Assisted Language Learning (MALL) and anxiety are related. In other

words, using mobile devices to study a language can reduce language learners' anxiety and encourage them to communicate in public. Shamsi et al., (2019) and Gilanlioglu, (2019) in an English oral-training course Hsieh, Huang, and Wu (2017) MALL has provided new approaches to the language learning process (McCarty, Stao, & Obari, 2017), writing (Andújar-Vaca & Cruz-Martínez, 2017; Andujar, 2016) and listening and speaking (Ahn & Lee, 2016). The learning platform chosen for digital learning also contributes to the effectiveness of instruction discussion and how the learning process will be carried out. While the digital education discourse has been promoted as a driver for revolution and reform, it has caused several obstacles (Selwyn & Facer, 2013; Selwyn, 2010; Thomas, 2017).

Many studies have been conducted to investigate the idea of incorporating MALL to support teaching and learning activities in EFL speaking classes. The MALL integration has benefited speaking class by providing tools for lecturers and students to give, receive, and respond to feedback to improve their communication skills. Few studies have examined the impact MALL has on learning how to speak or write in a foreign language (Kim & Kwon, 2012). Other researchers (Chinnery, 2006; Kukulska-Hulme, 2009) have examined and explored MALL, but only incidentally as part of more extensive studies examining Computer-Assisted Language Learning, although MALL varies from other computer-based learning in some respects. Holbah, (2022) states the prevalent learning ideas Utilizing technology-mediated sources such as C/MALL contributes to FLA, and the findings assist researchers in determining the efficacy of these devices and methods in enhancing language competence among learners.

MALL can alter how languages are taught and learned. This research aims to determine whether students are ready to use MALL in an EFL speaking class. Recent advances in Computer Assisted Language Learning (CALL) and Mobile Assisted Language Learning (MALL) have made significant strides in second language acquisition (Meghdari et al., 2021). Technology does not influence educational practice, nor is it likely to be a deciding factor in casual learning. This study adapted (Hubbard, 1988, 2006, 2011) Integrated Framework for CALL Courseware Assessment will provide a framework for analyzing mobile-based ESL software's design and evaluation criteria.

In this study, I will investigate how MALL, as a technology-based learning tool, provides an innovative teaching and learning process in an EFL Speaking Performance class. It will examine how students use its feedback features and whether they are prepared to use the facilitation strategies provided in practice performances.

LITERATURE REVIEW

Mobile Assisted Language Learning (MALL)

MALL As mobile technologies have advanced, so have advanced language education applications (Yang, 2013). Netbooks, laptops, iPads, tablets, cell phones, smartphones, digital cameras, MP3 and MP4 players, personal digital assistants (PDAs), and e-readers have gained widespread popularity, especially among young people (Teresa, 2011). MALL is a way of teaching and learning that incorporates mobile phones or other handheld devices with wireless connectivity, including mobile phones, PDAs, and tablets (Khubyari & Narafshan, 2016). Nevertheless, with the appropriate pedagogy, mobile learning can be just as effective as face-to-face learning, they contend, and they prefer to refer to m- Learning as the beginning of the end of classroom learning (Cherian & Williams, 2008). The available research indicates that m-learning is increasing worldwide (Dudeney & Hockly, 2012).

A study in the context of Indonesian higher education found that MALL facilitated ubiquitous learning. They found that carrying a cell phone encouraged pupils to study anywhere and at any time. Using their mobile device, they accessed instructional materials (Lee, Lee, & Kweon, 2013). Mobile phones have considerably improved the teaching and acquisition of abilities such as listening, reading, speaking, writing, grammar, and vocabulary. MALL studies within the context of English language acquisition helped pupils acquire foreign language components and abilities. The availability of mobile phones for language learners has greatly aided education.

Using MALL to improve EFL speaking

Implementing MALL in EFL learning environments has yielded significant research findings and positive results in recent decades, notably in vocabulary acquisition (Burston, 2013; Ko, 2019), Reading (Hendriwanto, H., & Kurniati, 2019; Lin, 2014) Writing (Chen, Carger, & Smith, 2017), and listening and speaking (Xu, Dong, & Jiang, 2017). In addition to the four skills of speaking, reading, listening, and writing, speaking is regarded as the most important and remains the most challenging skill for students of English to master (Jaelani, & Adung, 2022).

Prior study indicates that MALL helps second and foreign-language learners acquire language skills and linguistic knowledge. (Rajendran & Md Yunus, 2021). Nonetheless, several studies investigated EFL learners' acceptance of MALL for language learning (Hsieh, Huang, & Wu, 2017), MALL has been well-received by students since using mobile devices for language study is viewed as both

practical and straightforward. The studies also demonstrated that the acceptance of MALL by learners affects their attitude and feedback toward the future use of mobile devices for educational purposes. Listening and speaking are essential language skills for EFL learners and the foundation of their communicative abilities. (Cohen, 2012). However, this is different in ELT contexts characterized by limited exposure to English. learners are typically provided with decontextualized learning resources and assignments, despite having few opportunities to listen to actual English or speak English in daily life. As a result, they rely primarily on traditional teaching methods, which may diminish their motivation to learn in some situations (Hwang, Shih, Ma, Shadiev, & Chen, 2016; Sato & Obari, 2017). MALL consists of some characteristics thought vital to promote meaningful learning activities (Zain & Bowles, 2021).

The implication of EFL for using MALL

The technology for mobile-assisted language learning is portable and readily accessible. The phone is the most common mobile device, followed by iPods, PDAs, tablet PCs, and MP3 players. Using MALL also helps students improve their communication and collaboration skills in EFL (Bozdoğan, 2015). The utilization of MALL applications permitted the development of interactive digital learning experiences. Significant access to information and communication tools is required to create an immersive environment. (Liu, Scordino, Geurtz, Navarrete, Ko, & Lim, 2014). Students assumed that MALL use for EFL study could occur anywhere and at any time (Pratiwi, Nariyati, & Sudirman, 2020).

Teaching English speaking using mobile learning in EFL classes

English speaking is used in a speech community and prepares them for the real world when they leave the classroom. Utilizing mobile phone applications in the English teaching and learning process, particularly in teaching speaking, prompted students to demonstrate their communication skills (Machmud & Abdulah, 2018). The performance of students taught using a mobile phone application was superior to those taught using conventional methods. It has been demonstrated that video positively affects pupils' English-speaking scores. During the first semester of the speaking performance class, students were trained to speak using mobile phones. Every class segment, under the instructor's guidance and supervision, focuses on speaking practice. Using mobile phones in this class helps pupils talk more effectively, and the instructor can easily watch them. Students

can use mobile devices to compose, examine their vocabulary, and modify their work.

METHOD

Participant

The study included 44 EFL students from non-English Education Departments in a speaking performance class. In the first semester, males and females between the ages of 17 to 20 participated. The participants were those prepared to speak using MALL, such as smartphones, iPads, and mobile phones. Purposive sampling was conducted using the names of students enrolled in the first semester. In the first semester, there were approximately 135 students, and the researcher selected 44 of them based on their readiness in speaking performance using MALL and feedback.

Table 1. Information of participants

Name Pseudonym	Gender	Age	Total	Name Pseudonym	Gender	Age	Total
AR	Female	18		AK	Male	18	
BR	Female	18		BK	Male	17	
CR	Female	18		CK	Male	17	
DR	Female	18		DK	Male	17	
ER	Female	18		EK	Male	18	
FR	Female	20		FK	Male	17	
GR	Female	20		GK	Male	20	
HR	Female	17		HK	Male	19	
IR	Female	18		IK	Male	19	
JR	Female	18	22	JK	male	17	22
KR	Female	18		LK	Male	18	
LR	Female	20		MK	Male	17	
MR	Female	20		NK	Male	19	
NR	Female	20		OK	Male	20	
OR	Female	19		PK	Male	17	
PR	Female	18		QK	Male	18	
QR	Female	18		RK	Male	18	
RR	Female	19		SK	Male	18	
SR	Female	18		TK	Male	20	
TR	Female	18		UK	Male	18	
UR	Female	18		VK	Male	17	
VR	Female	17		WK	Male	20	
WR	Female	18		XK	Male	19	

Data collection

The roles of MALL in English language teaching (ELT) investigate the participants' readiness and need regarding the use of MALL in speaking performance, then move on to appropriateness and preferences of MALL by academic levels and teaching roles, as well as teaching and learning tasks and language skills. The Likert Scale was then used to analyze this study. Research participants were asked to score their opinions on a five-point scale questionnaire. Utilizing a range of factual scores, the result was transformed into a range of mean values on a scale from 1 to 5.

Data analysis

Furthermore, online questionnaires are used to collect data using Google Forms. These are participant information and frequency of daily mobile device use, The study collected data on three aspects: students' readiness for mobile learning, their usage of mobile devices in the classroom, and their perceptions of using mobile devices for learning purposes. Both qualitative and quantitative data were gathered. The quantitative data obtained through the questionnaire were analyzed using descriptive statistics in SPSS software. The qualitative data from open-ended questions were counted and sorted based on how frequently they were mentioned.

FINDINGS AND DISCUSSION

This study investigated students' readiness to use mobile phones as well as the implementation of a speaking performance feedback activity. This study followed 46 first-semester students who practiced using MALL. This study's findings provide an overview of the use of mobile phones in classroom activities and students' readiness to use MALL, including learning outcomes and the role of peer feedback in teaching English speaking performance. Their students' perceived usefulness of mobile learning influences their speaking performance positively. As a result, only a few studies investigate students' readiness for mobile phones and learning outcomes, this study seeks to learn more about the impact of learning outcomes provided on students' speaking performance when using mobile-assisted language learning. The student's readiness to use mobile phones for discussion facilitation was determined using calculation and descriptive analysis. Their recommendations were considered and then distributed to the participants. The interview section discusses the reliability of the questionnaire.

Table 2. Analysis of the questionnaire's reliability

No.	Questionnaire Part	Statistical Test Used	Reliability
1	Students' readiness using Mobile- assisted language Learning technology	Cronbach Alpha	0,831
2	Students' outcomes using Mobile phone in speaking performance	Cronbach Alpha	0,759
3	Learners' perceptions about Mobile-assisted in Speaking performance	Cronbach Alpha	0,774

Students' readiness using mobile-assisted language learning

To evaluate the students' preparedness for using mobile applications, specifically smartphones and mobile phones, to improve their vocabulary and speaking skills, a descriptive statistical analysis was conducted using frequency, mean, and standard deviation measures. The responses collected from the participants were analyzed using the SPSS 24.0 software. The questionnaire was coded using a specific procedure, where a score of 5 indicated "strongly agree," 4 indicated "agree," 3 indicated "neutral," 2 indicated "disagree," and 1 indicated "strongly disagree."

Table 3. Students' respondents on mobile learning readiness

No	Items	N	Mean	Mode	SD
1	I am interested in enhancing my English skills through mobile learning.	42	1.98	2	0.749
2	Motivated to study a foreign language, I use mobile-assisted learning.	42	1.22	2	0.593
3	Mobile-assisted learning is customizable, allowing me to learn wherever and whenever I want.	42	1.64	2	0.485
4	Mobile-assisted learning in EFL speaking performance can help me improve my knowledge and language-speaking skills.	42	2.07	2	0.677
5	The use of MALL can help me develop skills (for example, speaking, reading, writing, listening, and vocabulary).	42	2.21	2	0.813
6	Mobile learning allows me to be more active in English learning.	42	2.31	2	0.680
7	Mobile learning can help in the creation of an authentic language-learning experience.	42	2.29	2	0.708

Table 2 results of learners' readiness to use a mobile phone application to learn to speak. Most students agreed that mobile-assisted language learning through speaking activities was an enjoyable way to learn, and mobile phones were convenient tools for academic engagement. This high level of agreement suggests that the students were positively inclined towards using mobile devices to assist in their language learning, indicating a favorable level of readiness.

Students' outcomes on using mobile-phones

Students in their outcomes provide the second aspect of discussion facilitation strategies.

Table 4. Students' outcomes using Mobile phone in speaking performance

No	Items	N	Mean	Mode	SD
1	Mobile phone tools for developing speech skills are very effective.	42	2.17	2	0.660
2	I feel the positive impact of every lecturer using a tool in the form of a smartphone or mobile phone when teaching English.	42	2.19	2	0.671
3	Students can be motivated to learn English with the help of mobile phones.	42	2.05	2	0.623
4	With mobile phones, students are highly confident in verbal and written communication.	42	2.21	2	0.682
5	The time given to do the speaking task is very effective.	42	2.50	2	0.804

Table 3 shows the outcomes of learners who used a mobile phone application to learn to speak. The students' perspectives on the outcomes of their Mobile speaking performances indicated this. Question 1 students' responses are very effective in helping them develop speech skills (m=2.17). Other students respond that every lecturer using a tool in the form of a smartphone or mobile phone when teaching English has a positive impact on them (m=2.19). The other responds that mobile phones can motivate their students to learn English. (m=2.05). Question 4 Students are very comfortable communicating verbally and in writing using mobile phones (m=2.21). The time allotted to complete the speaking task is very effective in the final question (2.50).

The implication of mobile-learning students' outcomes

Students' needs and outcomes, as well as curriculum standards, should be prioritized when implementing a mobile learning system. School authorities in Indonesia, particularly in higher education institutions, even though m-learning is widely accepted as an effective educational tool and is being used in some

schools, many Indonesian tertiary and higher education institutions still need to incorporate it into their curriculum. As a result, the full potential of m-learning has yet to be realized in these institutions. Critical to the success of mobile learning is the impact of mobile technologies on both instructors and students. (Bhuasiri, Xaymoungkhoun, Zo, Rho, & Ciganek, 2012). After they finished practicing, the lecturer instructed them to locate a peer and provide feedback in terms of evaluation for the lack of their friends' speaking and suggestions.

The mobile learning system class activity

The subsystems for mobile phone broadcasting and classroom management are presented in Figure 1 for this mobile learning system. Some service providers connect classrooms to Wi-Fi institutions, a service for high-educational networking, or cable networks.

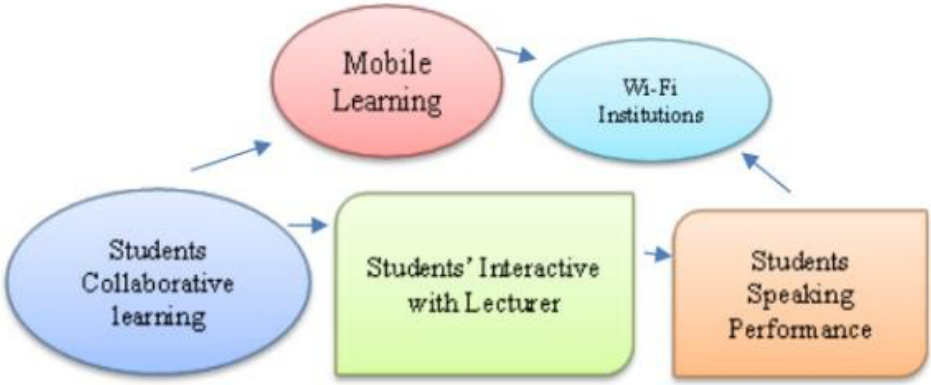


Figure 1. Students' classroom activities

Mobile learning

Mobile learning, also known as m-learning, can significantly impact learners' performance in English language learning. Mobile learning, or m-learning, can substantially affect English language learners' performance(Talan, 2020). Mobile learning has been found to have a significant impact on learning performance. Mobile-assisted language learning (MALL) tools have emerged as an effective method for improving students' listening abilities (Linh & Vu, 2021). According to studies, mobile learning is an effective method for promoting autonomous and personalized learning. However, it requires students to be responsible and motivated to

improve their academic performance (Klimova, 2021). Moreover, students' self-regulated learning (SRL) skills can significantly impact their language learning performance in mobile learning contexts. A study found that EFL students who utilized mobile learning aids had enhanced SRL skills, which positively affected their academic performance (Seifert & Har-Paz, 2020). Finally, mobile learning can impact positively the academic performance of EFL students, particularly in the development of their listening skills, promotion of autonomous and personalized learning, and improvement of their SRL skills.

Wi-Fi institutions

Especially when incorporated with Wi-Fi institutions, mobile learning has demonstrated promise for enhancing English language learning performance. Moreover, mobile-assisted language learning (MALL) tools, particularly for listening skills, have grown in popularity in the digital era as they enable blended interaction and personalized learning experiences (Li, 2022). Therefore, integrating mobile learning with Wi-Fi institutions can provide students convenient access to learning materials and tools, personalized learning experiences, and opportunities for blended interaction, significantly improving their English language learning performance.

Collaborative learning

Collaborative learning was a method of instruction in which students worked together to attain a shared learning objective. Conversely, mobile learning refers to delivering educational content such as mobile devices such as smartphones and tablets. Due to the convergence of these two approaches, mobile collaborative learning (MCL) has emerged, in which students can collaborate with their peers using mobile devices. It has been demonstrated that the educational use of mobile devices increases students' interest and motivation in courses, resulting in positive attitudes (Bağcı & Pekşen, 2018).

Students interact with the lecturer

Mobile learning is a contemporary instruction technique that utilizes mobile devices to access educational content and engage in learning activities. Several studies have investigated the effect of mobile learning on academic achievement, motivation, and instructor-student interaction. Sung, Chang, and Liu, (2016) suggest it is hypothesized that the design of learning scenarios and

mechanisms for eliciting questioning and explanation strategies can improve students' cognitive elaboration during mobile device-based activities. Similarly, a study by Demir and Akpinar (2018) found that students had positive attitudes toward mobile learning and valued it as a technique that could significantly boost their motivation.

Student speaking

Numerous researchers have examined the effect of mobile learning on students' oral communication skills. According to Kusmaryani, Musthafa, & Purnawarman (2019), mobile applications positively affect the verbal abilities of English language learners. Many students preferred to practice speaking through the content of English films on mobile applications, according to the study. Mobile learning has the potential to substantially influence students' speaking ability, cognitive elaboration, and learning motivation. Researchers and practitioners should consider incorporating mobile learning into language- learning curricula to improve students' speaking performance and overall learning experience.

A comparison of research studies on student readiness for using mobile- assisted EFL speaking performance reveals that students who utilized mobile learning aids had enhanced self-regulated learning (SRL) skills, which positively affected their academic performance (Seifert & Har-Paz, 2020).

Moreover, mobile applications have been found to positively affect the verbal abilities of English language learners (Kusmaryani, Musthafa, & Purnawarman, 2019). However, it is essential to note that mobile learning requires students to be responsible and motivated to improve their academic performance (Klimova, 2021). Studies have also shown that designing learning scenarios and mechanisms for eliciting questioning and explanation strategies can improve students' cognitive elaboration during mobile device-based activities (Sung, Chang, & Liu, 2016). Therefore, incorporating mobile learning into language- learning curricula can provide opportunities for students to improve their speaking performance, SRL skills, and cognitive elaboration.

CONCLUSION

In this study, we observed students' reediness and outcomes of the use of mobile phones in the speaking class done by Indonesian EFL learners in the first semester. This study examined MALL, a prospective educational technology for mobile learning in

educational settings. This study is essential for implementing MALL to facilitate English language learning in the context of Islamic higher education in Indonesia (ELL). Because mobile devices are prevalent in Indonesia, mobile learning is an appropriate and effective option. Gadgets among Indonesian students.

As a result, we examine their students' responses to feedback via mobile learning. In general, this study demonstrates that pupils positively influence the outcomes of their work, which benefits them in developing their speaking skills and making recommendations when they encounter difficulties. Mobile learning allows students to practice English effectively and collaboratively by encouraging vocabulary, and pronunciation, and checking grammatical errors. M-Learning encourages students to recheck and evaluate their vocabulary outcomes to achieve English mastery. Even though MALL and its outcomes provide numerous benefits to students, students recommend implementing MALL in other subjects as well as speaking skills due to its effectiveness and ease of implementation. Should investigate the implications of using MALL for other researchers.

REFERENCES

Ahn, T. Y., & Lee, S. M. (2016). User experience of a mobile speaking application with automatic speech recognition for EFL learning. *British Journal of Educational Technology*, *47*(4), 778–786. https://doi.org/10.1111/bjet.12354

Andújar-Vaca, A., & Cruz-Martínez, M.-S. (2017). Mobile instant messaging: Whatsapp and its potential to develop oral skills. *Comunicar, 25(*(50), 43–52. https://doi.org/10.3916/C50-2017-04

Andujar, A. (2016). Benefits of mobile instant messaging to develop ESL writing. *System, 62,* 63–76. https://doi.org/10.1016/j.system.2016.07.004

Bağcı, H., & Pekşen, M. F. (2018). Investigating the smartphone addictions of vocational school students from different variables. *Malaysian Online Journal of Educational Technology*, *6*(4), 40–52. https://doi.org/10.17220/mojet.2018.04.004

Bhuasiri, W., Xaymoungkhoun, O., Zo, H., Rho, J. J., & Ciganek, A. P. (2012). Critical success factors for e-learning in developing countries: A comparative analysis between ICT experts and faculty. *Computers and Education*, *58*(2), 843–855. https://doi.org/10.1016/j.compedu.2011.10.010

Bozdoğan, D. (2015). MALL revisited: current trends and pedagogical implications. *Procedia - Social and Behavioral Sciences*, *195*, 932–939. https://doi.org/10.1016/j.sbspro.2015.06.373

Burston, J. (2013). Mobile-assisted language learning: A selected annotated bibliography of implementation studies 1994-2012. *Language, Learning and Technology*, *7*(3), 157–225. https://doi.org/10125/66305

Chen, Y., Carger, C. L., & Smith, T. J. (2017). Mobile-assisted narrative writing practice for young English language learners from a fund of knowledge approach. *Language Learning and Technology*, *21*(1), 28–41. http://llt.msu.edu/issues/february2017/chencargersmith.pdf

Cheon, J., Lee, S., Crooks, S. M., & Song, J. (2012). An investigation of mobile learning readiness in higher education based on the theory of planned behavior. *Computers and Education*, *59*(3), 1054–1064. https://doi.org/10.1016/j.compedu.2012.04.015

Cherian, E. J., & Williams, P. (2008). Mobile learning : The beginning of the end of classroom learning. *Proceedings of the World Congress on Engineering and Computer Science 2008*, 508–514. Retrieved from http://citeseerx.ist.psu.edu/viewdoc/download?doi=10.1.1.148.5462&rep=r ep1&type=pdf

Chinnery, G. M. (2006). Going to the MALL : Mobile assisted language learning. *Language Learning & Technology*, *10*(1), 9–16. Retrieved from http://www.llt.msu.edu/vol10num1/pdf/emerging.pdf

Cohen, A. D. (2012). Comprehensible pragmatics: Where input and output come together. *Second Language Learning and Teaching*, *4*(December 2012), 249–261. https://doi.org/10.1007/978-3-642-20850-8_16

Demir, K., & Akpinar, E. (2018). The effect of mobile learning applications on students' academic achievement and attitudes toward mobile learning. *Online Journal of Educational Technology*, *6*(2), 48–59.

Dudeney, G., & Hockly, N. (2012). ICT in ELT: How did we get here and where are we going? *ELT Journal*, *66*(4), 533–542. https://doi.org/10.1093/elt/ccs050

Grant, M. M. (2019). Difficulties in defining mobile learning: Analysis, design characteristics, and implications. *Educational Technology Research and Development*, *67*(2), 361–388. https://doi.org/10.1007/s11423-018-09641-4

Khubyari, L., & Narafshan, M. H. (2016). A study on the impact of MALL (Mobile assisted language learning) on EFL learners' reading comprehension. *International Journal of English Language Teaching, 4*(2), 58-69.

Hendriwanto, H., & Kurniati, U. (2019). . Building reading fluency with mobile- assisted extensive reading. *International Journal of Interactive Mobile Technologies, 13*(6), 84–92. https://doi.org/10.3991/ijim.v13i6.11696

Holbah, W. A. (2022). Teachers' perspectives on foreign language acquisition and mobile or computer assisted language learning: A qualitative study. *Journal of Language Teaching and Research*, *13*(3), 620–626. https://doi.org/10.17507/jltr.1303.18

Hsieh, J. S. C., Huang, Y. M., & Wu, W. C. V. (2017). Technological acceptance of LINE in flipped EFL oral training. *Computers in Human Behavior, 1*(70), 178-190. https://doi.org/10.1016/j.chb.2016.12.071

Hubbard, P. (1988). An integrated framework for CALL courseware evaluation. *CALICO Journal, 6*(2), 51-72. https://doi.org/10.1558/cj.v6i2.51

Hubbard, P. (2006). Evaluating CALL software. In L. Ducate & N. Arnolds (Eds.)*, Calling on call: From theory and research to new directions in foreign language teaching*. San Marcos, TX: CALICO. Retrieved from https://journals.sfu.ca/CALICO/index.php/calico

Hubbard, P. (2011). Evaluation of courseware and websites. In L. Ducate & N. Arnold (Eds.), *Present and future perspectives of CALL: From theory and research to new directions in foreign language teaching* (S. Edition., ed.). San Marcos, TX: CALICO. Retrieved from https://journals.sfu.ca/CALICO/index.php/calico

Hwang, W. Y., Shih, T. K., Ma, Z. H., Shadiev, R., & Chen, S. Y. (2016). Evaluating listening and speaking skills in a mobile game-based learning environment with situational contexts. *Computer Assisted Language Learning*, *29*(4), 639–657. https://doi.org/10.1080/09588221.2015.1016438

Jaelani, A., & Adung, N. (2022). The use of mobile-assisted language learning to promote learner autonomy in the EFL speaking context. *JEE (Journal of English Education), 8*(1), 68-84.

Kheider, M., Bashar, A., El, M., Ghrieb, B., Rabehi, M. S., Amina, M., & Mebarki, Z. (2015). *People's Democratic Republic of Algeria Ministry of higher education and scientific research teachers'*

and students' attitudes towards the use of mobile-assisted language learning.

Kim, H., & 권연희. (2012). Exploring smartphone applications for effective mobile-assisted language learning. *Multimedia-Assisted Language Learning*, *15*(1), 31–57. https://doi.org/10.15702/mall.2012.15.1.31

Klimova, B. (2021). Evaluating impact of mobile applications on EFL university learners' vocabulary learning - A review study. *Procedia Computer Science*, *184*, 859–864. https://doi.org/10.1016/j.procs.2021.03.108

Ko, M. H. (2019). Students' reactions to using smartphones and social media for vocabulary feedback. *Computer Assisted Language Learning*, *32*(8), 920– 944. https://doi.org/10.1080/09588221.2018.1541360

Kukulska-Hulme, A. (2009). Will mobile learning change language learning?

ReCALL, *21*(2), 157–165. https://doi.org/10.1017/S0958344009000202

Kusmaryani, W., Musthafa, B., & Purnawarman, P. (2019). The influence of mobile applications on students' speaking skills and critical thinking in English language learning. *Journal of Physics: Conference Series*, *1193*(1), 1–7. https://doi.org/10.1088/1742-6596/1193/1/012008

Lan, E. M. (2022). A comparative study of computer and mobile-assisted pronunciation training: The case of university students in Taiwan. *Education and Information Technologies*, *27*(2), 1559–1583. https://doi.org/10.1007/s10639-021-10647-4

Lee, H., Lee, W.B., & Kweon, S. (2013). Conjoint analysis for mobile devices for ubiquitous learning in higher education: The Korean case. *TOJET*, *(12)*(1). 60-68.

Li, H. (2022). Mobile-assisted language learning in Chinese higher education context: a systematic review from the perspective of the situated learning theory. *Education and Information Technologies*, *27*(7), 9665–9688. https://doi.org/10.1007/s10639-022-11025-4

Lin, C.-C. (2014). Learning English reading in a mobile-assisted extensive reading program. *Computers & Education, 78,* 48–59. https://doi.org/10.1016/j.compedu.2014.05.016

Linh, V. T., & Vu, N. N. (2021). The impact of mobile learning on EFL students' learning behaviors and perceptions: From content delivery to blended interaction. *International Research in Higher Education*, *5*(4), 25. https://doi.org/10.5430/irhe.v5n4p25

Liu, M., Scordino, R., Geurtz, R., Navarrete, C., Ko, Y., & Lim, M. (n.d.). A look at research on mobile learning in K–12 education from 2007 to the present. *Journal of Research on Technology in Education,* *46*(4), 325-372. https://doi.org/10.1080/15391523.2014.925702

Machmud, K., & Abdulah, R. (2018). Using mobile phone to overcome students' anxiety in speaking English. *SHS Web of Conferences*, *42*, 1-6. https://doi.org/10.1051/shsconf/20184200004

McCarty, S., Stao, T., & Obari, H. (2017). *Implementing mobile language learning technologies in Japan.* Singapore: Springer. https://doi.org/10.1007/978-981-10-2411-1

Meghdari, A., Alemi, M., Ghaazisaidi, M., Taheri, A. R., Karimian, A., & Vakili,

M. Z. (2021). Applying robots as teaching assistant in EFL classes at Iranian middle-schools. *International Journal of Systems Applications, Engineering & Development*, *15*, 165–171. https://doi.org/10.46300/91015.2021.15.24

Pratiwi, N. P. A., Nariyati, N. P. L., & Sudirman, S. (2020). EFL pre-service teachers' perception toward the use of mobile assisted language learning in teaching English. *International Journal of Language Education*, *4*(1), 38–47. https://doi.org/10.26858/ijole.v4i2.10052

Rajendran, T., & Md Yunus, M. (2021). A systematic literature review on the use of mobile-assisted language learning (MALL) for enhancing speaking skills among ESL and EFL learners. *International Journal of Academic Research in Progressive Education and Development*, *10*(1), 586–609. https://doi.org/10.6007/ijarped/v10-i1/8939

Seifert, T., & Har-Paz, C. (2020). The effects of mobile learning in an EFL class on self-regulated learning and school achievement. *International Journal of Mobile and Blended Learning*, *12*(3), 49–65. https://doi.org/10.4018/IJMBL.2020070104

Selwyn, N., & Facer, K. (2013). *The politics of education and technology: Conflicts, controversies, and connections.* New York: Palgrave Macmillan. Selwyn, N. (2010). *Schools and schooling in the digital age.* London: Routledge. https://doi.org/10.4324/9780203840795

Shamsi, A. F., Altaha, S., & Gilanlioglu, I. (2019). The role of M-learning in decreasing speaking anxiety for EFL Learners. *International Journal of Linguistics , Literature and Translation (IJLLT), 2*(1). https://doi.org/10.32996/ijllt.2019.2.1.34

Sung, Y., Chang, K., & Liu, T. (2016). The effects of integrating mobile devices with teaching and learning on students ' learning performance : A meta- analysis and research synthesis. *Computers & Education*, *94*, 252–275. https://doi.org/10.1016/j.compedu.2015.11.008

Talan, T. (2020). The effect of mobile learning on learning performance: A meta- analysis study. *Educational Sciences: Theory and Practice*, *20*(1), 79–103. https://doi.org/10.12738/jestp.2020.1.006

Teresa, F. (2011). Mobile learning: At the tipping point. *Turkish Online Journal of Educational Technology*, *10*(4), 261–275. Retrieved from https://files.eric.ed.gov/fulltext/EJ946635.pdf

Thomas, M. (2017). *Project-based language learning with technology: Learner collaboration in an EFL classroom in Japan.* New York: Routledge. https://doi.org/10.4324/9781315225418

Wong, L. H., Chin, C. K., Tan, C. L., & Liu, M. (2010). Students' personal and social meaning making in a Chinese idiom mobile learning environment. *Journal of Educational Technology & Society, 13*((4), 15-26. https://doi.org/10.1109/ICALT.2012.30

Xu, Q., Dong, X., & Jiang, L. . (2017). EFL learners' perc̄eptions of mobile- assisted feedback on oral production. *TESOL Quarterly, 51*(2), 408–417. https://doi.org/10.1002/tesq.311

Yang, J. (2013). Mobile assisted language learning: Review of the recent applications of emerging mobile technologies. *English Language Teaching*, *6*(7), 19–25. https://doi.org/10.5539/elt.v6n7p19

Zain, D. S. M., & Bowles, F. A. (2021). Mobile-assisted language learning (MALL) for higher education instructional practices in EFL/ESL contexts: A recent review of literature. *Call-Ej*, *22*(1), 282–307.

PARTISIPASI MASYARAKAT DALAM PEMBENTUKAN PERATURAN DAERAH BERBASIS SYARIAH

Prof. Dr. Gazali, S.H., M.H.
(Guru Besar dalam Kepakaran Hukum Administrasi Negara)

PENDAHULUAN

Undang-Undang Dasar Negara Republik Indonesia Tahun 1945 dalam pasal 18 Ayat (2) menyebutkan bahwa Pemerintah Daerah Provinsi, Kabupaten, Kota dapat mengatur dan mengurus sendiri urusan pemerintahan menurut asas otonomi dan tugas pembantuan, kemudian ayat (6) menyebutkan bahwa Pemerintah Daerah berhak menetapkan Peraturan Daerah dan peraturan-peraturan lain untuk melaksanakan otonomi dan tugas pembantuan.[1],[2]. Pemerintah Daerah diberikan hak untuk menetapkan peraturan daerah bersama Dewan Perwakilan Rakyat Daerah (DPRD). Untuk itu kerja sama antara pihak eksekutif dengan legislatif untuk menghasilkan peraturan daerah yang berkualitas merupakan hal yang penting.[3]

Untuk menyelenggarakan otonomi daerah dan tugas pembantuan, pemerintah daerah perlu membentuk peraturan daerah. Peraturan Daerah memuat materi muatan: 1) penyelenggaraan Otonomi Daerah dan Tugas Pembantuan. 2) penjabaran lebih lanjut ketentuan peraturan perundang-undangan yang lebih tinggi. Selain itu juga, peraturan daerah dapat memuat materi muatan lokal sesuai dengan ketentuan peraturan perundang-undangan. Asas pembentukan dan materi muatan peraturan daerah berpedoman pada ketentuan peraturan perundang-undangan, serta asas hukum yang tumbuh dan berkembang dalam masyarakat sepanjang tidak bertentangan dengan prinsip Negara Kesatuan Republik Indonesia, serta masyarakat berhak memberikan masukan secara lisan maupun tertulis dalam pembentukan peraturan daerah.

---

[1] Demson Tiopan, 'The Suitable Concept of the Relationship of Authority between the Center and the Regions for the Unitary State of the Republic of Indonesia According to the 1945 Constitution of the Republic of Indonesia' (2022) (7) International Journal of Social Science and Human Research 43.

[2] Daniel Shoag, Cody Tuttle,Stan Veuger, 'Rules versus home rule local government responses to negative revenue shocks' (2019) (3) National Tax Journal 72 43,74.

[3] Arindam Biswas, 'Establishing metropolitan governance and local governance simultaneously: Lesson from India's 74th Constitutional amendment act' (2020) (3) Journal of Urban Management 9 16–30.

Partisipasi masyarakat yang merupakan salah satu bentuk partisipasi politik masyarakat yang sangat penting dalam rangka menciptakan *good governance*.[4] Partisipasi masyarakat dalam pembentukan peraturan perundang-undangan (peraturan daerah) dapat lihat dalam pasal 96 ayat 1 Undang-Undang Nomor 12 Tahun 2011 tentang Pembentukan Peraturan Perundang-Undangan Masyarakat berhak memberikan masukan secara lisan atau tulisan dalam rangka pembentukan peraturan perundang-undangan (peraturan daerah). Masukan secara lisan dan/atau tertulis sebagaimana dimaksud tersebut dapat dilakukan melalui rapat dengar pendapat umum, kunjungan kerja, sosialisasi dan/atau seminar, lokakarya dan/atau diskusi.

Partisipasi juga diartikan sebagai ikut serta, berperan serta dalam suatu kegiatan, mulai perencanaan sampai dengan evaluasi.[5] Partisipasi masyarakat dimaknai sebagai proses pembuatan peraturan daerah yang dapat dikategorikan sebagai partisipasi politik. Oleh Huntington dan Nelson diartikan sebagai kegiatan warga negara sipil (*private citizen*) yang bertujuan mempengaruhi pengambilan keputusan oleh pemerintah.[6]

Selanjutnya partisipasi juga berarti ada peran serta atau keikutsertaan (mengawasi, mengontrol dan memengaruhi) masyarakat dalam suatu kegiatan pembentukan peraturan daerah) mulai dari perencanan sampai dengan evaluasi pelaksanaan peraturan daerah.[7] Oleh sebab itu, partisipasi masyarakat termasuk dalam kategori partisipasi politik. Ada beberapa konsep partisipasi.[8] *pertama* partisipasi sebagai kebijakan yakni partisipasi sebagai konsultasi para pembuat kebijakan kepada masyarakat sebagai

---

[4]Itai Beeri, Anna Uster, Eran Vigoda-Gadot, 'Does Performance Management Relate to Good Governance : A Study of Its Relationship with Citizens' Satisfaction with and Trust in Israeli Local Government' (2019) (2) Public Performance and Management Review 42, 41–79.

[5]Hyun Chul Jeong,Wi Young So, 'Difficulties of online physical education classes in middle and high school and an efficient operation plan to address them' (2020) 17 (19) International Journal of Environmental Research and Public Health 1–13.

[6]Alessandro Acquisti, Laura Brandimarte, George Loewenstein, 'Secrets and Likes: The Drive for Privacy and the Difficulty of Achieving It in the Digital Age' (2020) 4 (7) Journal of Consumer Psychology 36–58.

[7]Nina Angelia, 'Analysis of Community Institution Empowerment as a Village Government Partner in the Participative Development Process' (2020) 3 (2) Budapest International Research and Critics Institute (BIRCI-Journal): Humanities and Social Sciences 52–59.

[8]Christina Ruess et al., 'Online political participation: the evolution of a concept' (2021) 0 (0) Information Communication and Society 1–18.

subjek peraturan daerah, *kedua* partisipasi sebagai strategi yakni partisipasi sebagai salah satu strategi untuk mendapatkan dukungan masyarakat demi kredibilitas kebijakan yang dikeluarkan pemerintah, *ketiga* partisipasi sebagai alat komunikasi yakni partisipasi sebagai alat komunikasi bagi pemerintah (sebagai pelayan rakyat) untuk mengetahui keinginan rakyat, *keempat* partisipasi sebagai alat penyelesaian sengketa yakni partisipasi sebagai alat penyelesaian sengketa dan toleransi atas ketidakpercayaan dan kerancuan yang ada di masyarakat.

Apapun konsep partisipasi yang diterapkan oleh pemerintah, setidaknya keterlibatan masyarakat dapat memberikan legitimasi terhadap kebijakan yang dibuat oleh pemerintah dan menimbulkan adanya rasa keberpihakan pemerintah terhadap kepentingan masyarakat. Satjipto Rahardjo melihat pembuatan peraturan perundang-undangan sebagai medan pembentukan dan pergumulan kepentingan. [9] Oleh sebab itu, keterlibatan masyarakat sebagai pemangku kepentingan dalam pembentukan peraturan daerah menjadi sangat penting.

Partisipasi masyarakat dalam pembentukan peraturan daerah juga merupakan wujud penyelenggaraan pemerintahan yang baik sesuai dengan prinsip-prinsip *good governance*, diantaranya keterlibatan masyarakat, akuntabilitas, dan transparansi.[10] Satjipto Rahardjo mengatakan bahwa transparansi dan partisipasi masyarakat dalam pembentukan hukum adalah untuk menjaga netralitas.[11] Netralitas di sini memiliki arti persamaan, keadilan, dan perlindungan bagi seluruh pihak terutama masyarakat. Keputusan dan hasil peran serta mencerminkan kebutuhan dan keinginan masyarakat serta menjadi sumber informasi yang berguna sekaligus merupakan komitmen dalam sistem demokrasi.

Pembentukan peraturan daerah merupakan bagian dari aktivitas dalam mengatur masyarakat, sehingga merancang dan membentuk peraturan daerah adalah merupakan suatu pekerjaan yang sulit. Kesulitan ini terletak pada kenyataan bahwa kegiatan pembentukan peraturan daerah adalah suatu bentuk komunikasi

---

[9]Muhamad Romdoni, Rizki Nurdiansyah, 'Mediation' (2022) 1 (2) Journal Of Law 67,74.

[10]Roy MArthem Moonti, 'Regional Autonomy in Realizing Good Governance Roy Marthen Moonti' (2019) 2 (1) Substantive Justice, International Jurnal Of Law 43,53.

[11] Fanny Khaqunnisa, 'Preparation of Participatory Regional Legislation Programs, Fairly Inclusive Law Based on Good Regulatory Practices' (2022) 05 (11) International Journal of Social Science And Human Research 55–61.

antara lembaga yang menetapkan dengan masyarakat. Oleh karena itu, menurut Nugroho mengatakan dalam pembentukan peraturan daerah metodologi juga menentukan apakah suatu peraturan dalam hal ini peraturan daerah dapat mencapai sasaran dengan baik, yang bisa dilihat dari masyarakat merasakan kenyamanan dan kesejahteraan, atau justru malah mengakibatkan terjadinya konflik di tengah-tengah masyarakat".[12]

PEMBAHASAN

Urgensi Partisipasi Masyarakat dalam Pembuatan Peraturan Daerah Berbasis Syariah.

Secara etimologis partisipasi berasal dari Bahasa Inggris kata *participation* yang artinya pengambilan bagian. Menurut bahasa Belanda disebut *participatie* yang artinya penyertaan. kemudian diterjemahkan partisipasi sebagai perihal turut berperan serta dalam suatu kegiatan. Dengan demikian, ada dua hal pokok dalam partisipasi yakni mengambil bagian dan penyertaan atau berperanserta. Partisipasi berarti memberikan hak kepada masyarakat untuk memberi masukan dalam pembentukan program legislasi daerah, secara bersamaan mewajibkan Pemerintah Daerah dan Dewan Perwakilan Rakyat Daerah mempermudah masukan tersebut sampai pada mereka. Partisipasi bisa bersifat transitif atau intrasitif, bisa pula bermoral atau tak bermoral, juga bisa bersifat dipaksa atau bebas, dan bisa pula bersifat manipulatif maupun spontan.

Selanjutnya rumusan definisi partisipasi masyarakat diarahkan sebagai: 1. Partisipasi sebagai kebijakan partisipasi prosedur konsultasi para pembuat kebijakan kepada masyarakat sebagai subyek peraturan daerah. 2. Partisipasi sebagai strategi untuk mendapat dukungan masyarakat demi kredibilitas kebijakan. 3. Partisipasi sebagai alat komunikasi agar pemerintah mengetahui keinginan rakyat, dan. 4. Partisipasi sebagai alat penyelesaian sengketa dan toleransi atas ketidakpercayaan dan kerancuan yang ada di masyarakat.[13]

---

[12]Yerik Afrianto Singgalen, Gatot Sasongko, Pamerdi Giri Wiloso, 'Community participation in regional tourism development: a case study in North Halmahera Regency - Indonesia' (2019) 1 (4) Insights into Regional Development 18,33.

[13] Ida Farida et al., 'The Implementation of E-Government in the Industrial Revolution Era 4.0 in Indonesia' (2020) 22 (2) International Journal of Progressive Sciences and Technologies (IJPSAT) 40,46.

Dalam proses kebijakan publik, partisipasi masyarakat dapat diwujudkan pada setiap tahapan proses kebijakan, antara lain:[14]

a. Tahap pengidentifikasian dan pengagendaan masalah, masyarakat dapat berpartisipasi dengan cara menyampaikan kebutuhan dan masalah-masalah yang sedang dihadapinya kepada pemerintah.
b. Tahap perumusan atau formulasi rancangan kebijakan, masyarakat dapat memberikan opini, masukan, atau mengkritik rancangan kebijakan tersebut.
c. Tahap pembahasan rancangan kebijakan, masyarakat dapat memberikan informasi yang relevan, terlibat dan/atau dilibatkan secara langsung dalam rangkaian pembahasan rancangan kebijakan tersebut, serta berhak memberi dukungan atau penolakan melalui berbagai media yang disediakan.
d. Tahap pelaksanaan kebijakan, masyarakat mendukung dan melaksanakan kebijakan dengan konsekuen dan sepenuh hati.
e. Tahap evaluasi kebijakan, masyarakat memberikan masukan atau kritik terhadap kebijakan yang sudah dilaksanakan.

Pada era demokratisasi yang tengah berjalan di negeri ini masyarakat memiliki peran cukup sentral untuk menentukan pilihan kebijakan yang sesuai dengan kebutuhan dan aspirasinya. Partisipasi masyarakat merupakan salah satu pilar penting untuk membangun dan mempertahankan demokrasi di seluruh dunia. Hal ini menciptakan sebuah perangkat keterlibatan kritis antara peranan pemerintah, masyarakat dan swasta sebagai komponen-komponen dalam suatu proses perencanaan, pelaksanaan dan evaluasi kebijakan dalam mencapai keberhasilan dan keberlanjutan program pembangunan. Dengan kecenderungan seperti ini, masyarakat memiliki kedaulatan yang cukup luas untuk menentukan orientasi dan arah kebijakan pembangunan yang sesuai dengan kebutuhannya. Nilai-nilai kedaulatan dalam masyarakat ini selayaknya dibangun sebagai kebutuhan kolektif masyarakat yang bebas dari kepentingan individu dan/atau golongan tertentu.[15]

Partisipasi masyarakat merupakan wujud demokrasi, sebagaimana diketahui bahwa demokrasi yang dijalankan di Indonesia adalah demokrasi perwakilan. Anggota Dewan Perwakilan

---

[14] Paola Abril Campos, Michael R. Reich, 'Political Analysis for Health Policy Implementation' (2019) 5 (3) Health Systems and Reform 24,35.

[15] Paul R. Carr, Sandra Liliana Cuervo Sanchez, Michelli Aparecida Daros, 'Citizen Engagement in the Contemporary Era of Fake News: Hegemonic Distraction or Control of the Social Media Context' (2020) 2 (1) Postdigital Science and Education 39,60.

Rakyat Daerah merupakan representasi rakyat yang dipilih dalam pemilihan umum. Dewan Perwakilan Rakyat Daerah sebagai legislatif memegang kekuasaan membentuk peraturan daerah berbasis syariah. [16] Sebagai *stakeholders*, masyarakat berhak memberikan masukan secara lisan atau tertulis dalam rangka penyiapan atau pembahasan rancangan peraturan daerah berbasis syariah dengan tata cara sesuai dengan tata tertib Dewan Perwakilan Rakyat Daerah. [17] Serta pembentukan peraturan daerah berbasis syariah, tidak pernah lepas dari tiga landasan penyusunan yakni filosofis, sosiologis, yuridis, dan politis.[18]

Landasan *filosofis* merupakan pertimbangan atau alasan yang menggambarkan bahwa peraturan yang dibentuk mempertimbangkan pandangan hidup, kesadaran, dan cita hukum yang meliputi suasana kebhatinan serta falsafah bangsa Indonesia yang bersumber dari Pancasila dan Pembukaan Undang-Undang Dasar Tahun 1945.[19] Dasar filosofis merupakan dasar filsafat atau pandangan hidup yang menjadi dasar cita-cita sewaktu menuangkan hasrat ke dalam suatu rancangan atau draf peraturan perundang-undangan. [20] Bagi bangsa Indonesia, dasar filosofis itu adalah Pancasila, sehingga pada prinsipnya tidak dibuat dan tidak sah suatu peraturan perundang-undangan yang dibuat jika bertentangan dengan Pancasila sebagai filsafat dan dasar negara Indonesia.

Pancasila sebagai dasar filsafat Negara Indonesia pada hakikatnya merupakan sumber dari segala sumber hukum dalam Negara Kesatuan Republik Indonesia, yang meliputi suatu pandangan hidup, kesadaran, cita-cita hukum, cita-cita moral yang luhur yang meliputi suasana kejiwaan dan watak bangsa Indonesia, yang pada tanggal 18 Agustus 1945 telah dipadatkan dan diabstraksikan oleh pendiri negara menjadi lima sila dan ditetapkan

---

[16]Edward Aspinall et al., 'Elites, masses, and democratic decline in Indonesia' (2020) 27 (4) Democratization 505, 26.

[17]Ikhwanudin, Retnowati WD Tuti, 'Implementation of Public Participation in the Establishment of Rules of Laws and Regulations in Legislature the House of Representatives of the Republic of Indonesia During the Covid 19 Pandemic' (2021) 5 (2) Jhss (Journal of Humanities and Social Studies 190, 97.

[18]M.Yasir Said, Yati Nurhayati, 'a Review on Rawls Theory of Justice' (2021) 1 (1) International Journal of Law, Environment, and Natural Resources 29,36.

[19]Julian J. Koplin, Julian Savulescu, 'Moral Limits of Brain Organoid Research' (2019) 47 (4) Journal of Law, Medicine and Ethics 760,67.

[20]Luke Dimitrios Spieker, 'Breathing life into the union's common values: On the judicial application of Article 2 TEU in the EU value crisis' (2019) 20 (8) German Law Journal 1182,1213.

secara yuridis formal menjadi dasar filsafat Negara Kesatuan Republik Indonesia.[21]

Pembukaan Undang-Undang Dasar Tahun 1945 mengandung pokok-pokok pikiran yang diciptakan dan dijelmakan dalam batang tubuh Undang-Undang Dasar Tahun 1945 yaitu dalam pasal-pasalnya. Di dalamnya juga terkandung nilai-nilai Pancasila yang mengandung 4 (empat) pokok pikiran yang apabila dianalisis, maka yang terkandung di dalamnya tidak lain adalah merupakan penjabaran dari nilai-nilai Pancasila itu sendiri yaitu:[22][23]

a) Pokok pikiran pertama yaitu menyatakan bahwa Negara Indonesia adalah negara persatuan yaitu negara yang melindungi segenap bangsa dan seluruh tumpah darah Indoesia, mengatasi segala paham golongan maupun perseorangan. Pokok pikiran ini merupakan penjabaran dari sila ketiga.
b) Pokok pikiran kedua yaitu menyatakan bahwa negara hendak mewujudkan suatu keadilan social bagi seluruh rakyat Indonesia. Dalam hal ini negara berkewajiban mewujudkan kesejahteraan umum bagi seluruh warga negara, mencerdaskan kehidupan bangsa, dan ikut melaksanakan ketertiban dunia yang berdasarkan peraturan daerahmaian abadi dan keadilan sosial. Pokok pikiran ini sebagai penjabaran dari sila kelima;
c) Pokok pikiran ketiga yaitu menyatakan bahwa negara berkedaulatan rakyat berdasarkan atas kerakyatan dan pemusyawaratan/perwakilan. Hal tersebut membuktikan bahwa Negara Indonesia adalah negara yang demokrasi yaitu kedaulatan berada di tangan rakyat. Pokok pikiran ini merupakan penjabaran dari sila keempat; dan
d) Pokok pikiran keempat yaitu menyatakan bahwa negara berdasarkan atas Ketuhanan Yang Maha Esa menurut dasar kemanusiaan yang adil dan beradab. Hal ini mengandung arti bahwa Negara Indonesia menjunjung tinggi keberadaan semua agama dalam pergaulan hidup di Negara Indonesia. Pokok pikiran ini merupakan penjabaran dari sila pertama dan kedua.

---

[21] Wiratmadinata et al., 'Construction of Legal Paradigm of Pancasila: a Conceptual Perspective' (2020) 23 (SpecialIssue) Journal of Legal, Ethical and Regulatory Issues 1,6.

[22] David M. Bourchier, 'Two Decades of Ideological Contestation in Indonesia: From Democratic Cosmopolitanism to Religious Nationalism' (2019) 49 (5) Journal of Contemporary Asia 713,33.

[23] Marzuki, Roswita Sitompul, 'The existence of people's consultative assembly in Indonesian state system in the Pancasila democracy perspective' (2020) 11 (3) Journal of Advanced Research in Law and Economics 947,50.

Berdasarkan uraian tersebut, maka keempat pokok pikiran tersebut tidak lain merupakan perwujudan dari sila-sila Pancasila. Pokok-pokok pikiran ini merupakan dasar fundamental dalam pendirian Negara Kesatuan Republik Indonesia dan untuk merealisasikannya, perlu diwujudkan dan dijelmakan lebih lanjut dalam pasal-pasal Undang-Undang Dasar Tahun 1945. Dengan kata lain bahwa dalam penjabaran sila-sila Pancasila ke dalam berbagai peraturan perundang-undangan, bukan secara langsung dari sila-sila Pancasila, melainkan melalui Pembukaan Undang-Undang Dasar Tahun 1945 yang terdiri dari empat pokok pikiran. Kemudian dikonkritisasikan dalam pasal-pasal Undang-Undang Dasar Tahun 1945 dan dijabarkan lebih lanjut dalam berbagai macam peraturan perundang-undangan, serta berbagai hukum positif di bawahnya. Maka dapat disimpulkan bahwa Pancasila merupakan dasar yang fundamental bagi Negara Indonesia, terutama dalam pelaksanaan dan penyelenggaraan negara.

Asas filosofis peraturan perundang-undangan adalah dasar yang berkaitan dengan dasar filosofis atau ideologi negara, dalam arti bahwa peraturan perundang-undangan harus memperhatikan secara sungguh-sungguh nilai-nilai (citra hukum) yang terkandung dalam Pancasila. Setiap masyarakat mengharapkan agar hukum itu dapat menciptakan keadilan, ketertiban, dan kesejahteraan. [24] Landasan filosofis peraturan perundang-undangan selalu mengandung norma-norma hukum yang diidealkan *(ideal norms)* oleh suatu masyarakat ke arah mana cita-cita luhur kehidupan bermasyarakat dan bernegara hendak diarahkan. [25] Keberlakuan filosofis adalah nilai-nilai filosofis Negara Republik Indonesia terkandung dalam Pancasila sebagai *staatsfundamentalnorm*. Di dalam rumusan kelima sila Pancasila terkandung nilai-nilai religiusitas Ketuhanan Yang Maha Esa, humanitas kemanusiaan yang adil dan beradab, nasionalitas kebangsaan dalam ikatan kebinekatunggalikaan, *soverenitas* kerakyatan, dan sosialitas keadilan bagi segenap rakyat Indonesia.[26]

---

[24]Muhammad Hoiru Nail, 'The Legal Meaning and Position of Pancasila as the Source of Legislation Formation in Indonesia' (2019) 90 (08) Journal of Law, Policy and Globalization 52,70.

[25]Zico Junius Fernando et al., 'Preventing bribery in the private sector through legal reform based on Pancasila' (2022) 8 (1) Cogent Social Sciences

[26]Anang Dony Irawan, "Nationalism in a State Based on Pancasila," *Petita: Jurnal Kajian Ilmu Hukum Dan Syariah* 5, no. 2 (2020): 133–44, https://doi.org/10.22373/petita.v5i2.85.

Landasan s*osiologis (Sociologische Grondslag)* merupakan pertimbangan atau alasan yang menggambarkan bahwa peraturan daerah berbasis syariah yang dibentuk untuk memenuhi kebutuhan masyarakat dalam berbagai aspek. Landasan sosiologis sesungguhnya menyangkut fakta empiris mengenai perkembangan masalah dan kebutuhan masyarakat dan negara. Dengan kata lain bahwa landasan sosiologis merupakan landasan yang terdiri atas fakta-fakta yang merupakan tuntutan kebutuhan masyarakat yang mendorong perlunya pembuatan peraturan perundang-undangan (perda Syariah) yaitu ada sesuatu yang pada dasarnya dibutuhkan oleh masyarakat sehingga perlu pengaturan. [27] [28]

Landasan sosiologis peraturan daerah berbasis syariah adalah dasar yang berkaitan dengan kondisi atau kenyataan yang hidup dalam masyarakat berupa kebutuhan atau tuntutan yang dihadapi oleh masyarakat, kecenderungan dan harapan masyarakat. Oleh karena itu, peraturan perundang-undangan yang telah dibuat diharapkan dapat diterima oleh masyarakat dan mempunyai daya laku secara efektif. Peraturan perundang-undangan yang diterima oleh masyarakat secara wajar akan mempunyai daya laku yang efektif dan tidak begitu banyak memerlukan pengarahan institusional untuk melaksanakannya Soerjono Soekanto dan Purnadi Purbacaraka sebagaimana dikutip oleh Erina Pane, mencatat dua landasan teoritis sebagai dasar sosiologis berlakunya suatu kaidah hukum yaitu:[29]

1. Teori kekuasaan *(machttheorie)* yaitu secara sosiologis kaidah hukum berlaku karena paksaan penguasa, terlepas diterima atau tidak diterima oleh masyarakat; dan
2. Teori pengakuan *(annerkenungstheorie)* yaitu kaidah hukum berlaku berdasarkan penerimaan dari masyarakat tempat hukum itu berlaku.

Landasan *yuridis* (*Wettelijke Grondslag*) landasan yuridis merupakan pertimbangan atau alasan yang menggambarkan bahwa peraturan yang dibentuk untuk mengatasi permasalahan hukum

---

[27] Giandomenico Majone, "The Rise of the Regulatory State in Europe," *West European Politics* 17, no. 3 (1994): 77–101, https://doi.org/10.1080/01402389408425031.

[28] Thilo Hagendorff, "The Ethics of AI Ethics: An Evaluation of Guidelines," *Minds and Machines* 30, no. 1 (2020): 99–120, https://doi.org/10.1007/s11023-020-09517-8.

[29] Kostiantyn Gorobets, "The International Rule of Law and the Idea of Normative Authority," *Hague Journal on the Rule of Law* 12, no. 2 (2020): 227–49, https://doi.org/10.1007/s40803-020-00141-3.

atau mengisi kekosongan hukum dengan mempertimbangkan aturan yang telah ada, yang akan diubah, atau yang akan dicabut guna menjamin kepastian hukum dan rasa keadilan masyarakat. Landasan yuridis menyangkut persoalan hukum yang berkaitan dengan substansi atau materi yang diatur sehingga perlu dibentuk peraturan perundang-undangan yang baru. Beberapa persoalan hukum tersebut yaitu peraturan yang sudah ketinggalan, peraturan yang tidak harmonis atau tumpang tindih, jenis peraturan yang lebih rendah dari undang-undang sehingga daya berlakunya lemah, peraturannya sudah ada tetapi tidak memadai, atau peraturannya memang sama sekali belum ada.

Keberlakuan yuridis adalah keberlakuan suatu norma hukum dengan daya ikatnya untuk umum sebagai suatu dogma yang dilihat dari pertimbangan yang bersifat teknis yuridis. Secara yuridis, suatu norma hukum itu dikatakan berlaku apabila:

1. Ditetapkan sebagai norma hukum berdasarkan norma hukum yang lebih superior atau yang lebih tinggi seperti dalam pandangan Hans Kelsen dengan teorinya *"Stuffenbautheorie des Recht"*.
2. Ditetapkan mengikat atau berlaku karena menunjukkan hubungan keharusan antara suatu kondisi dengan akibatnya seperti dalam pandangan J.H.A. Logemann.
3. Ditetapkan sebagai norma hukum menurut prosedur pembentukan hukum yang berlaku seperti dalam pandangan W. Zevenbergen.

Sementara itu, urgensi partisipasi masyarakat dalam peraturan daerah berbasis syariah, yakni:[30]

1. Menjaring pengetahuan, keahlian atau pengalaman masyarakat sehingga peraturan daerah yang dibuat benar-benar memenuhi syarat sebagai peraturan daerah.
2. Menjamin peraturan daerah sesuai dengan kenyataan yang ada di dalam masyarakat, menumbuhkan rasa memiliki (*sense of belonging*), rasa bertanggung jawab (*sense of responsibility*), dan akuntabilitas (*sense of accoutabilty*) peraturan daerah tersebut.
3. Menumbuhkan adanya kepercayaan (*trust*), penghargaan (*pect*), dan pengakuan (*recognition*) masyarakat terhadap pemerintah daerah.

[30] Alejandro Jiménez et al., "The enabling environment for participation in water and sanitation: A conceptual framework," *Water (Switzerland)* 11, no. 2 (2019): 1–21, https://doi.org/10.3390/w11020308.

Selanjutnya manfaat partisipasi masyarakat pada pembentukan peraturan daerah berbasis syariah yakni:[31]

a. Meningkatkan kualitas keputusan/kebijakan yang diambil.
b. Menciptakan kesadaran politik.
c. Meningkatkan proses belajar demokrasi.
d. Menciptakan masyarakat yang lebih bertanggung jawab.
e. Mengeliminasi perasaan terasing.
f. Menimbulkan dukungan dan penerimaan rencana pemerintah.
g. Meningkatkan kepercayaan masyarakat kepada pemerintah.
h. Memperlancar komunikasi antara masyarakat dan pemerintah (*bottom up communication*)
i. Memperlancar kerja sama dalam menyelesaikan masalah-masalah bersama.

Hal senada juga di sampaikan oleh Saad Dian Utomo manfaat partisipasi dalam pembuatan kebijakan publik, termasuk dalam pembuatan peraturan daerah berbasis syariah adalah :

a. Memberikan landasan yang lebih baik untuk pembuatan kebijakan publik.
b. Memastikan adanya implementasi yang lebih efektif karena warga mengetahui dan melihat dalam pembuatan kebijakan publik.
c. Meningkatkan kepercayaan warga kepada eksekutif dan legislatif.
d. Efisiensi sumber daya, sebab dengan keterlibatan masyarakat dalam pembuatan kebijakan publik dan mengetahui kebijakan publik, maka sumber daya yang digunakan dalam sosialisasi kebijakan publik dapat dihemat.

Delapan prinsip yang dikemukkan oleh Rival G. Ahmad dalam rangka optimalisasi partisipasi masyarakat di dalam suatu proses pembentukan peraturan perundang-undangan, yaitu:[32]

a. Adanya kewajiban publikasi yang efektif.
b. Adanya kewajiban informasi dan dokumentasi yang sistematis, bebas, dan mudah diakses.

---

[31] Jacob Torfing, Eva Sørensen, dan Asbjørn Røiseland, "Transforming the Public Sector Into an Arena for Co-Creation: Barriers, Drivers, Benefits, and Ways Forward," *Administration and Society* 51, no. 5 (2019): 795–825, https://doi.org/10.1177/0095399716680057.

[32]Andrea Yanes et al., "Community-based tourism in developing countries: A framework for policy evaluation," *Sustainability (Switzerland)* 11, no. 9 (2019): 1–23, https://doi.org/10.3390/su11092506.

c. Adanya jaminan prosedur dan forum yang terbuka dan efektif bagi masyarakat untuk terlibat dalam mengawasi proses sejak perencanaan.
d. Adanya prosedur yang menjamin publik bisa mengajukan Rancangan Peraturan Daerah selain anggota Dewan Perwakilan Rakyat, Dewan Perwakilan Daerah, Pemerintah.
e. Adanya pengaturan yang jelas mengenai dokumen dasar yang wajib tersedia dan bebas diakses oleh publik, misalnya naskah akademik dan rancangan peraturan perundang-undangan.
f. Disediakan jaminan banding bagi publik apabila proses pembentukan peraturan perundang-undangan tidak dilakukan secara partisipatif.
g. Adanya pengaturan jangka waktu yang memadai untuk semua proses penyusunan, pembahasan Rancangan Peraturan Daerah , dan diseminasi Undang-Undang yang telah dilakukan, dan.
h. Adanya pertanggungjawaban yang jelas memadai bagi pembentuk Undang-Undang yang dengan sengaja menutup peluang masyarakat untuk berpartisipasi.

Pemerintahan yang baik dan demokratis harus menjamin terealisasinya prinsip-prinsip tersebut. Bentuk menjaring partisipasi masyarakat yang dapat dilakukan oleh pembentuk peraturan daerah berbasis syariah yaitu melakukan penelitian terpadu sebelum perancangan peraturan daerah, menggelar rapat dengar pendapat umum materi yang akan diajukan dan memberi kesempatan warga mengikuti persidangan di Kantor Dewan Perwakilan Rakyat Daerah (dengan membuka informasi jadwal sidang pembentukan peraturan daerah). Apabila pemerintah daerah telah memenuhi kewajiban untuk memfasilitasi partisipasi masyarakat, maka masyarakat harus mampu secara aktif dan efektif menggunakan haknya untuk melakukan pengawasan, memantau Dewan Perwakilan Rakyat Daerah dan partai politik sehingga masyarakat dapat menjadi kekuatan kontrol tersendiri.

Peraturan daerah merupakan suatu sarana untuk mencapai kesejahteraan spritual dan materiil bagi masyarakat maupun pribadi, melalui pelestarian ataupun pembaharuan. Artinya pembuatan peraturan daerah tidak boleh sewenang-wenang agar supaya peraturan daerah tersebut tidak menjadi huruf mati, maka perlu dipenuhi beberapa syarat, yakni antara lain:[33]

[33]Widyarini Indriasti Wardani, "Ownership Limitation to the Land Rights Based on the Social Justice in Accordance to the Renewal of National Agrarian Rights Act" 140, no. Icleh (2020): 442–49, https://doi.org/10.2991/aebmr.k.200513.087. Bert

1. Keterbukaan dalam proses pembuatan peraturan daerah;
2. Pemberian hak kepada warga masyarakat untuk mengajukan usul-usul tertentu, melalui cara-cara:
   1) Penguasa setempat mengundang mereka yang berminat untuk menghadiri suatu pembicaraan mengenai peraturan daerah tertentu yang akan dibuat.
   2) Suatu departemen tertentu, mengundang organisasi-organisasi tertentu untuk memberikan masukan bagi suatu rancangan peraturan daerah yang sedang disusun.
   3) Acara dengar pendapat di Dewan Perwakilan Rakyat Daerah.

Partisipasi masyarakat dalam setiap tahapan pembentukan peraturan daerah berbasis Syariah harus benar-benar dilindungi oleh negara dalam pelaksanaannya, agar prinsip-prinsip demokrasi tidak terlanggar oleh pemerintah daerah. Sehingga penyediaan ruang publik atau partisipasi masyarakat merupakan tuntutan mutlak dalam sebuah negara demokrasi. Hal ini berarti bahwa setiap peraturan daerah berbasis syariah yang akan dibentuk harus melibatkan masyarakat. Baik melalui dengar pendapat langsung atau melalui perwakilan organisasi-organisasi masyarakat.[34]

Keterlibatan masyarakat dalam pembentukan peraturan daerah berbasis syariah juga merupakan implementasi dari salah satu asas pembentukan peraturan perundang-undangan yang diatur dalam Pasal 5 huruf g Undang-Undang No. 12 Tahun 2011 yaitu asas keterbukaan. Bahwa dalam proses pembentukan peraturan daerah, masyarakat harus dilibatkan langsung dalam semua tahapan pembentukan peraturan daerah. Pembentukan peraturan daerah pada dasarnya harus melewati beberapa tahapan, mulai dari tahap perencanaan, penyusunan, pembahasan dan pengesahan dan penetapan serta pengundangan. Namun, tahapan-tahapan tersebut tentu dilaksanakan sesuai dengan kebutuhan atau kondisi. Dengan demikian, agar masyarakat mengetahui bahwa akan dibentuk suatu peraturan daerah yang baru, maka masyarakat sudah seharusnya dilibatkan dalam semua tahapan pembentukan peraturan daerah.

J. M. de Vries, "Engaging with the Sustainable Development Goals by going beyond Modernity: An ethical evaluation within a worldview framework," *Global Sustainability* 2 (2019), https://doi.org/10.1017/sus.2019.15. Liz McFall, "Personalizing solidarity? The role of self-tracking in health insurance pricing," *Economy and Society* 48, no. 1 (2019): 52–76, https://doi.org/10.1080/03085147.2019.1570707.

[34] Corey Brettschneider, "A democratic theory of punishment: The trop principle," *University of Toronto Law Journal* 70 (2020): 141–62, https://doi.org/10.3138/utlj.2019-0075.

Dalam hal penyusunan program legislasi nasional/program legislasi daerah, masyarakat seyogianya harus dilibatkan untuk menjaring peraturan daerah apa saja yang paling dibutuhkan oleh masyarakat sehingga program legislasi nasional/program legislasi daerah sejalan dengan aspirasi yang ada di masyarakat.[35],[36] Dengan mengetahui peraturan daerah apa saja yang akan dibentuk, masyarakat dapat mengawal agar peraturan daerah yang sudah diprogramkan dapat dibentuk tepat waktu. Juga dapat mengkritisi jika program yang sudah disusun tidak dapat tercapai tepat pada waktunya. Ketentuan Pasal 96 ayat (4) Undang-Undang Nomor 12 Tahun 2011 tentang Pembentukan Peraturan Perundang-undangan disebutkan bahwa "untuk memudahkan masyarakat dalam memberikan masukan secara lisan dan/atau tertulis, setiap rancangan peraturan perundang-undangan, termasuk peraturan daerah berbasis syariah, harus dapat diakses dengan mudah oleh masyarakat".

Partisipasi masyarakat dalam proses pembentukan peraturan daerah berbasis syariah menjadi penting karena: [37]

1. Menjaring pengetahuan, keahlian atau pengalaman masyarakat sehingga peraturan daerah berbasis syariah benar-benar memenuhi syarat peraturan perundang-undangan yang baik.
2. Menjamin peraturan daerah berbasis syariah sesuai dengan kenyataan yang hidup dalam masyarakat.

---

[35] Karen J. Alter, "The Global Spread of European Style International Courts Buffett Center for International and Comparative Studies International Courts," 2011.

[36] Joyce Chan et al., "Community paramedicine: A systematic review of program descriptions and training," *Canadian Journal of Emergency Medicine* 21, no. 6 (2019): 749–61, https://doi.org/10.1017/cem.2019.14.

[37] Kathryn S. Quick dan John M. Bryson, "Public participation," *Handbook on Theories of Governance*, 2022, 158–68, https://doi.org/10.1177/1087724x05276614. Michael Jones, "The European Landscape Convention and the question of public participation," *Landscape Research* 32, no. 5 (2007): 613–33, https://doi.org/10.1080/01426390701552753. Paolo Cardullo dan Rob Kitchin, "Being a 'citizen' in the smart city: up and down the scaffold of smart citizen participation in Dublin, Ireland," *GeoJournal* 84, no. 1 (2019): 1–13, https://doi.org/10.1007/s10708-018-9845-8. Bruno J Strasser et al., "Rethinking Science and Public Participation" 32, no. 2 (n.d.): 52–76. Kenneth R. Olwig, "The practice of landscape 'conventions' and the just landscape: The case of the European Landscape Convention," *Landscape Research* 32, no. 5 (2007): 579–94, https://doi.org/10.1080/01426390701552738.

3. Menumbuhkan rasa memiliki *(sense of belonging)*, rasa bertanggungjawab *(sense of responsibility dan sense of accountability)* atas peraturan perundangan-undangan tersebut.

Sementara itu, untuk menentukan aspirasi kelompok mana yang diutamakan dalam proses pengambilan keputusan maka harus memperhatikan prinsip-prinsip berikut: [38] (1) mengutamakan kelompok yang terabaikan. (2) prinsip penguatan rakyat. (3) prinsip rakyat setempat sebagai pelaku dan orang luar sebagai fasilitator. (4) prinsip saling belajar dan menghargai perbedaan. (5) prinsip santai dan informal. (6) prinsip mengoptimalkan hasil. (7) prinsip orientasi praktis. (8) prinsip keberlanjutan. (9) prinsip belajar dari kesalahan. (10) prinsip terbuka.

Partisipasi tidak boleh cukup hanya dilakukan oleh beberapa orang yang duduk di Lembaga Dewan Perwakilan Rakyat, karena situasi di dalam institusi politik cenderung menggunakan politik atas nama kepentingan rakyat untuk memperjuangkan kepentingan kelompok atau kelompok pribadi. Oleh sebab itu, dalam kegiatan wakil rakyat juga perlu ada ruang publik untuk berperan serta dalam proses kebijakan.

Masyarakat dapat menyalurkan aspirasi mereka di dalam setiap tahap pembentukan peraturan daerah berbasis syariah, secara aktif maupun pasif. Partisipasi aktif dalam arti masyarakat memiliki inisiatif sendiri untuk berperan serta dalam pembentukan peraturan daerah berbasis syariah partisipasi aktif dapat dilakukan dengan cara mengikuti debat publik, rapat umum, demonstrasi, atau melalui surat terbuka di media massa atau media sosial.[39] Partisipasi pasif berarti inisiatif partisipasi datang dari luar diri masyarakat. Inisiatif bisa datang dari Lembaga legislatif atau eksekutif dengan mengadakan dengar pendapat (*hearing*), dialog publik, kunjungan kerja, maupun wawancara penelitian dalam rangka perencanan atau perancangan peraturan daerah.

Bentuk-bentuk pelaksanaan partisipasi masyarakat sangat tergantung pada situasi dan kondisi masyarakat dan lingkungannya, tingkat kualitas sumber daya masyarakat, kepedulian Lembaga Pendidikan atau lembaga swadaya masyarakat dan sikap pemerintah sangat mempengaruhi pola-pola partisipasi yang digunakan oleh

---

[38] Jeffrey D. Sachs et al., "Six Transformations to achieve the Sustainable Development Goals," *Nature Sustainability* 2, no. 9 (2019): 805–14, https://doi.org/10.1038/s41893-019-0352-9.

[39] T. M. Stevens et al., "Social media hypes about agro-food issues: Activism, scandals and conflicts," *Food Policy* 79, no. February (2018): 23–34, https://doi.org/10.1016/j.foodpol.2018.04.009.

masyarakat untuk menyalurkan aspirasinya. Diantara model partisipasi yang dapat dilakukan, antara lain:[40]

a. Mengikutsertakan anggota masyarakat yang dianggap sah dan independent dalam *team* atau kelompok kerja dalam penyusunan peraturan perundang-undangan.
b. Melakukan *public hearing* melalui seminar, lokakarya atau mengundang pihak-pihak yang berkepentingan dalam rapat-rapat penyusunan peraturan perundang-undangan, musyawarah rencana pembanguan.
c. Melakukan uji sahih terhadap peraturan daerah.
d. Melakukan jajak pendapat, kontak publik melalui media massa.
e. Melalui Lembaga pemberdayaan masyarakat kelurahan atau membentuk forum warga.

Kemudian ada beberapa strategi yang dapat dilakukan untuk menstimulasi partisipasi masyarakat, antara lain:[41]

a. Mensolidkan kekuatan masyarakat terutama para *stakeholders.*
b. Memberdayakan masyarakat (membangun kesadaran kritis masyarakat).
c. Publikasi hasil-hasil investigasi atau riset-riset penting.
d. Berupaya mempengaruhi pengambil kebijakan.
e. Memunculkan aksi dan Gerakan secara kontinu.

Tahapan Partisipasi Masyarakat dalam Pembuatan Peraturan Daerah Berbasis Syariah.

Pembentukan peraturan daerah berbasis syariah baik yang berasal dari inisiatif Dewan Perwakilan Rakyat Daerah maupun yang berasal dari inisiatif Pemerintah Daerah dilakukan melalui beberapa tahapan. Tahapan perencanaan, perancangan, pembahasan, pengesahan, pengundangan, pelaksanaan, dan evaluasi. Ruang partisipasi bagi masyarakat harus ada di setiap tahapan tersebut. Dengan demikian, diharapkan akan lahir Peraturan daerah berbasis syariah yang partisipatif, masyarakat yang kritis, dan pemerintahan yang responsif terhadap kebutuhan sosial (*society need*).[42]

---

[40]Eduard Yohannis Tamaela et al., "Regional Financial Monitoring Models With Community Participation And Public Policy Transparency As Moderators," *International Journal of Psychosocial Rehabilitation* 24, no. 02 (2020): 4223–32, https://doi.org/10.37200/ijpr/v24i2/pr200745.

[41]Ekaterina Haskins, "Between archive and participation: Public memory in a digital age," *Rhetoric Society Quarterly* 37, no. 4 (2007): 401–22, https://doi.org/10.1080/02773940601086794.

[42]M Jeffri et al., "An Indonesia-France Comparison: The Design Mechanism for Legislation Establishment and Legislation Regulation Evaluation," *YURIS: Journal of*

Masyarakat berhak memberikan masukan secara lisan dan/atau tertulis dalam pembentukan peraturan daerah berbasis syariah. Masukan secara lisan dan/atau tertulis, dapat dilakukan melalui: a. rapat dengar pendapat umum; b. kunjungan kerja; c. sosialisasi; dan/atau d. seminar, lokakarya, dan/atau diskusi.[43], [44] Masyarakat adalah orang perseorangan atau kelompok orang yang mempunyai kepentingan atas substansi rancangan peraturan perundang-undangan. Untuk memudahkan masyarakat dalam memberikan masukan secara lisan dan/atau tertulis, setiap rancangan peraturan perundang-undangan harus dapat diakses dengan mudah oleh masyarakat.

Prosedur partisipasi masyarakat dalam Undang-Undang Nomor 23 Tahun 2014 tentang Pemerintah Daerah, tidak dirumuskan secara komprehensif. hanya menegaskan bahwa, partisipasi masyarakat adalah peran serta warga masyarakat untuk menyalurkan aspirasi, pemikiran dan kepentingannya dalam penyelenggaraan pemerintahan. Namun ada kewajiban kepada pemerintah daerah untuk melakukan empat tindakan utama, yakni:

a. Menyampaikan informasi tentang penyelenggaraan Pemerintahan Daerah kepada masyarakat;
b. Mendorong kelompok dan organisasi masyarakat untuk berperan aktif dalam penyelenggaraan Pemerintahan Daerah melalui dukungan pengembangan kapasitas masyarakat;
c. Mengembangkan pelembagaan dan mekanisme pengambilan keputusan yang memungkinkan kelompok dan organisasi kemasyarakatan dapat terlibat secara efektif; dan/atau.
d. Melakukan kegiatan lainnya sesuai dengan ketentuan peraturan perundang-undangan.

Court and Justice 1, no. 2 (2022): 2022, https://journal.jfpublisher.com/index.php/jcj. Evi Oktarina, "Community Aspirations on Making Regional Regulations in South Sumatra Province," *Journal of Governance* 7, no. 2 (2022): 500–509, https://doi.org/10.31506/jog.v7i2.15354. Bayu Dwi Anggono dan Fahmi Ramadhan Firdaus, "Public Participation Urgency as Efforts and Requirements for the Formation of Good Law" 499, no. Icolgas (2020): 565–73, https://doi.org/10.2991/assehr.k.201209.338.

[43]Goinpeace Tumbel, Recky Sendouw, dan Jetty Mokat, "Political Accountability through the Legitimacy of the Regional House of Representatives in Regional Regulations Making" 383, no. Icss (2019): 783–89, https://doi.org/10.2991/icss-19.2019.117.

[44] Sri Rahayu dan Cecep Darmawan, "The Role of Non-Governmental Organization as a Civil Society in Corruption Supervision," *Proceedings of the Annual Civic Education Conference (ACEC 2021)* 636, no. May 2021 (2022): 428–33, https://doi.org/10.2991/assehr.k.220108.078.

Dalam praktek yang lazim dikenal selama ini, pilihan aktualisasi partisipasi masyarakat dalam perumusan atau pembentukan sebuah peraturan daerah yang dilakukan oleh pemerintah daerah maupun pihak legislator daerah (Dewan Perwakilan Rakyat Daerah) cukup beragam, namun pada dasarnya relatif sama, baik di tingkat Provinsi, Kabupaten ataupun Kota. Secara ekspilisit, prinsip-prinsip model partisipasi yang ditegaskan dalam Undang-Undang Nomor 23 Tahun 2014, ini bisa dalam bentuk:

a. Pemerintah Daerah atau Dewan Perwakilan Rakyat Daerah memfasilitasi masyarakat untuk melakukan konsultasi publik terkait peraturan daerah yang akan dibentuk.
b. Pemerintah Daerah atau Dewan Perwakilan Rakyat Daerah memfasilitasi masyarakat untuk menyelengarakan musyawarah apakah dalam konteks sosialisasi ataukah untuk menyerap aspriasi masyarkat terkait pemantapan materi-materi sebuah peraturan daerah yang akan dibentuk.
c. Pemerintah Daerah atau Dewan Perwakilan Rakyat Daerah membangun pola kerjasama atau kemitraan dengan kelompok masyarakat atau stakeholder terkait untuk memberikan masukan mengenai materi yang akan diatur dalam peraturan daerah tersebut.

Partisipasi masyarakat tidak hanya diperlukan dalam proses penyusunan Peraturan Daerah Berbasis Syariah, namun dalam seluruh tahapan pembentukannya sampai dengan evaluasi. Dalam agenda ROCCIPI *Rule, Opportunity, Communication, Capacity, Interest, Process, and Ideology* (Peraturan, Kesempatan, Komunikasi, Kemampuan, Kepentingan, proses dan Nilai/sikap) dinyatakan bahwa dalam penyusunan peraturan daerah yang baik harus memperhatikan 7 (tujuh) agenda tersebut. Kategori ini dapat memberikan gambaran awal reaksi masyarakat terhadap peraturan yang akan dibentuk. Kategori ROCCIPI mengidentifikasi faktor-faktor yang kerap menimbulkan masalah berkaitan dengan berlakunya suatu peraturan perundang-undangan atau peraturan daerah berbasis syariah.

Faktor *interest* dan *ideology* merupakan faktor yang bersifat subjektif sedangkan *rule, opportunity, communication, capacity,* dan *process* merupakan faktor objektif. Agenda ini bermanfaat untuk mempersempit dan mensistematiskan ruang lingkup hipotesis yang muncul dalam benak perancang peraturan tentang penyebab suatu perilaku bermasalah. Dalam agenda ini terdapat faktor-faktor yang memengaruhi peran serta masyarakat dalam pelaksanaan Peraturan

Daerah berkaitan materi yang terdapat dalam Peraturan Daerah Berbasis Syariah. Faktor-faktor dimaksud, yaitu:[45]

a. *Rule* (peraturan)
   Kepatuhan atau ketidakpatuhan seseorang terhadap suatu peraturan, mungkin terjadi karena banyak peraturan yang tumpang-tindih, tidak jelas, atau multi tafsir/bisa ditafsirkan sesuka hati, bertentangan atau saling tidak mendukung, tidak transparan, tidak accountable dan tidak partisipatif, atau memberikan wewenang yang berlebihan kepada pelaksana peraturan. Dan satu hal yang tidak bisa ditawar bahwa peraturan tidak dapat menghilangkan penyebab perilaku bermasalah.
b. *Opportunity* (kesempatan/peluang)
   Sebuah peraturan secara tegas melarang perilaku tertentu, namun jika terbuka kesempatan untuk tidak mematuhinya orang dengan mudah melakukan perilaku bermasalah. Pelanggaran terhadap Peraturan Daerah kerap terjadi karena adanya kesempatan dan tidak adanya tindakan tegas dari aparat yang berwenang.
c. *Capacity* (kemampuan)
   Peraturan tidak dapat memerintahkan seseorang untuk melakukan sesuatu yang dia tidak mampu. Peraturan harus dibuat dengan mengetahui kondisi-kondisi masyarakat yang menjadi subjek peraturan. Kemampuan masyarakat dapat dirinci ke dalam kemampuan politik, ekonomi, dan sosial-budaya.
d. *Communication* (komunikasi)
   Komunikasi pemerintah daerah dengan rakyat tidak efektif, terutama dalam mengumumkan peraturannya. Media sosialisasi yang digunakan tidak familier dan sulit untuk diakses oleh masyarakat. Hal ini menunjukkan indikasi kesengajaan, supaya masyarakat tidak tahu cacat yang ada di dalam suatu peraturan.
e. *Interest* (kepentingan)
   Aspek kepentingan terkait erat dengan manfaat bagi pelaku peran (pembuat peraturan maupun stakeholder/masyarakat yang akan menjadi sasaran pemberlakuan aturan tersebut). Kepentingan ini bisa terdiri dari kepentingan ekonomi, politik, dan sosial-budaya.
f. *Process* (proses)
   Proses bagi pelaku untuk memutuskan apakah akan mematuhi atau tidak mematuhi suatu Peraturan Daerah. Proses ini sangat

[45] Jones, "The European Landscape Convention and the question of public participation."

dipengaruhi oleh substansi peraturan yang berdampak positif atau tidak bagi kepentingan masyarakat di mana Peraturan Daerah tersebut diberlakukan.

g. *Ideology* (nilai dan sikap)
Kategori ideologi ini secara umum dimaknai sebagai kumpulan nilai yang dianut oleh suatu masyarakat untuk merasa, berpikir, dan bertindak. Termasuk di dalamnya antara lain sikap mental, pandangan tentang dunia, pemahaman keagamaan. Kadang-kadang ideologi juga disamakan dengan budaya yang sangat luas cakupannya. Di dalam masyarakat Indonesia yang serba majemuk (beragam) harus dapat diakomodasi oleh pengambil kebijakan agar dapat dengan mudah diterima oleh masyarakat.

Sherry Arnstein[46] menjabarkan peran serta masyarakat berdasarkan kekuatan masyarakat untuk memengaruhi hasil akhir kebijakan pemerintah sebagai berikut.

1. Manipulasi (*manipulation*). Partisipasi ini bisa diartikan relatif tidak ada komunikasi apalagi dialog, tujuan sebenarnya bukan untuk melibatkan masyarakat dalam perencanaan dan pelaksanaan program tapi untuk mendidik atau menyembuhkan partisipan (masyarakat tidak tahu sama sekali terhadap tujuan, tapi hadir dalam forum).
2. Terapi (*therapy)* pada level ini telah ada komunikasi namun masih terbatas. Inisiatif datang dari pemerintah atau pembuat kebijakan dan hanya terjadi satu arah. Tangga ketiga, keempat dan kelima dikategorikan masih memiliki derajat tokenisme yang tinggi, masyarakat diberikan kesempatan untuk berpendapat dan didengar pendapatnya, tapi mereka tidak memiliki kemampuan untuk mendapatkan jaminan bahwa pendapat mereka akan dipertimbangkan oleh pengambil keputusan. Peran serta pada jenjang ini memiliki kemungkinan yang sangat kecil untuk menghasilkan perubahan dalam masyarakat.
3. Penginformasian (*informing)* pada jenjang ini komunikasi sudah mulai banyak terjadi tapi masih bersifat satu arah, tidak ada sarana timbal balik. Informasi telah diberikan kepada masyarakat tetapi masyarakat tidak diberikan kesempatan memberikan tanggapan balik (feedback).

[46]John Gaber, "Building 'A Ladder of Citizen Participation': Sherry Arnstein, Citizen Participation, and Model Cities," *Journal of the American Planning Association* 85, no. 3 (2019): 188–201, https://doi.org/10.1080/01944363.2019.1612267.

4. Konsultasi (*consultation*) pada partisipasi ini komunikasi telah bersifat dua arah, tapi masih bersifat partisipasi yang ritual. Sudah ada penjaringan aspirasi, telah ada aturan pengajuan usulan, telah ada harapan bahwa aspirasi masyarakat akan didengarkan, tapi belum ada jaminan apakah aspirasi tersebut akan dilaksanakan ataupun perubahan akan terjadi
5. Peredaman (*placation*) pada level ini komunikasi telah berjalan baik dan sudah ada negosiasi antara masyarakat dan pemerintah. Masyarakat dipersilahkan untuk memberikan saran atau merencanakan usulan kegiatan. Namun pemerintah tetap menahan kewenangan untuk menilai kelayakan dan keberadaan usulan tersebut. Tiga tangga teratas dikategorikan sebagai bentuk yang sesungguhnya dari partisipasi dimana masyarakat memiliki pengaruh dalam proses pengambilan keputusan.
6. Kemitraan (*partnership*) pada partisipasi ini, pemerintah dan masyarakat merupakan mitra sejajar. Kekuasaan telah diberikan dan telah ada negosiasi antara masyarakat dan pemegang kekuasaan, baik dalam hal perencanaan, pelaksanaan, maupun monitoring dan evaluasi. Kepada masyarakat yang selama ini tidak memiliki akses untuk proses pengambilan keputusan diberikan kesempatan untuk bernegosiasiai dan melakukan kesepakatan
7. Delegasi kekuasaan (*delegated power*), ini berarti bahwa pemerintah memberikan kewenangan kepada masyarakat untuk mengurus sendiri beberapa kepentingannya, mulai dari proses perencanaan, pelaksanaan, monitoring dan evaluasi, sehingga masyarakat memiliki kekuasaan yang jelas dan bertanggung jawab sepenuhnya terhadap keberhasilan program.
8. Kendali masyarakat (*citizen control*) dalam partisipasi ini, masyarakat sepenuhnya mengelola berbagai kegiatan untuk kepentingannya sendiri, yang disepakati bersama, dan tanpa campur tangan pemerintah.

Sirajuddin juga mengklasifikasikan kedelapan tingkat partisipasi tersebut di atas menjadi 3 tingkatan: *pertama* diklasifikasikan sebagai tidak partisipasi (*non-participation*) yaitu tingkat manipulasi dan terapi, *kedua* disebut partisipasi semu (*degree of takesim*) yaitu tingkat peredaman, konsultasi, dan infromasi. Dalam tingkatan yang kedua ini masyarakat didengarkan dan diperkenankan berpendapat, tetapi tidak memiliki kemampuan

dan tidak ada jaminan bahwa pandangan mereka akan dipertimbangkan secara sungguh-sungguh oleh penentu kebijakan, *ketiga* adalah kekuasaan masyarakat (*degree of citizen power*) yaitu tingkat kemitraan, delegasi kekuasaan dan kendali masyarakat. Dalam tingkat ini masyarakat memiliki pengaruh dalam proses penentuan kebijakan.

Sementara itu, Khairul Muluk, menguraikan 6 tahapan partisipasi Arnstein di atas dan mengklasifikasi dalam 5 tingkat. Namun menurut Muluk hanya 4 tahapan yang tergolong partisipatif, satu tergolong non partisipatif karena partisipasi yang ada hanya formalitas, pengerahan masa bayaran maupun distorsi informasi. Oleh sebab itu, tahap ini disebut dengan non partisipatif. Dan terakhir kendali warga (bukan lagi sekedar partisipasi, tetapi wargalah yang mengambil keputusan (*decision maker*).

<table>
<tr><th colspan="2">Tingkat Partisipasi</th><th>Klarifikasi</th></tr>
<tr><td>Kendali</td><td>Kendali Warga</td><td></td></tr>
<tr><td>Delegasi</td><td rowspan="3">Partisipasi</td><td>Kuat</td></tr>
<tr><td>Kemitraan</td><td rowspan="2">Sedang</td></tr>
<tr><td>Konsultasi</td></tr>
<tr><td>Informasi</td><td>Lemah</td></tr>
<tr><td>Manipulasi</td><td colspan="2">Non partisipasi</td></tr>
</table>

PENUTUP

Urgensi partisipasi masyarakat dalam pembuatan peraturan daerah syariah, adalah untuk menjaring pengetahuan, keahlian, atau pengalaman masyarakat sehingga peraturan daerah berbasis syariah yang dibuat benar-benar memenuhi syarat sebuah peraturan daerah berbasis syariah, serta menjamin peraturan daerah berbasis syariah sesuai dengan kenyataan yang ada di dalam masyarakat, menumbuhkan rasa memiliki (*sense of belonging*), rasa bertanggung jawab (*sense of responsibility*), dan akuntabilitas (*sense of accoutabilty*) terhadap peraturan daerah tersebut. Tahapan partisipasi masyarakat dalam pembuatan peraturan daerah syariah meliputi perencanaan, perancangan, pembahasan, pengesahan, pengundangan, pelaksanaan, dan evaluasi. Ruang partisipasi bagi masyarakat harus ada di setiap tahapan tersebut. Dengan demikian, diharapkan akan lahir peraturan daerah berbasis syariah yang partisipatif.

DAFTAR PUSTAKA

Acquisti, Alessandro, Laura Brandimarte, dan George Loewenstein. "Secrets and Likes: The Drive for Privacy and the Difficulty of Achieving It in the Digital Age." *Journal of Consumer Psychology* 30, no. 4 (2020): 736–58. https://doi.org/10.1002/jcpy.1191.

Akmal, Zainul. "Pancasila Ideology and Rational Argumentation" 442, no. Ramlas 2019 (2020): 167–69. https://doi.org/10.2991/assehr.k.200529.293.

Alter, Karen J. "The Global Spread of European Style International Courts Buffett Center for International and Comparative Studies International Courts," 2011.

Angelia, Nina, Beby Masitho Batubara, Rizkan Zulyadi, Taufik Wal Hidayat, dan Riri Rezeki Hariani. "Analysis of Community Institution Empowerment as a Village Government Partner in the Participative Development Process." *Budapest International Research and Critics Institute (BIRCI-Journal): Humanities and Social Sciences* 3, no. 2 (2020): 1352–59. https://doi.org/10.33258/birci.v3i2.991.

Anggono, Bayu Dwi, dan Fahmi Ramadhan Firdaus. "Public Participation Urgency as Efforts and Requirements for the Formation of Good Law" 499, no. Icolgas (2020): 565–73. https://doi.org/10.2991/assehr.k.201209.338.

Arifin, Khofifah Karalita. "Masyarakat Terhadap Pembentukan Peraturan Perundang-Undangan" 9, no. 1 (2012): 1–16.

Arkana, Jibril, dan Sunny Ummul Firdaus. "Politik Hukum Partisipasi Masyarakat Dalam Perancangan Peraturan Perundang-Undangan di Indonesia." *Souvereignty* 1, no. 3 (2022): 521–29.

Aspinall, Edward, Diego Fossati, Burhanuddin Muhtadi, dan Eve Warburton. "Elites, masses, and democratic decline in Indonesia." *Democratization* 27, no. 4 (2020): 505–26. https://doi.org/10.1080/13510347.2019.1680971.

Ayu, Ida, dan Putu Widiati. "Ida Ayu Putu Widiati. Partisipasi… 237," n.d., 237–51.

B, Abdul Kholiq, dan Juhari Juhari. *The Constitution-Based Death Crime and Pancasila Values*. Atlantis Press SARL, 2023. https://doi.org/10.2991/978-2-38476-024-4.

Beeri, Itai, Anna Uster, dan Eran Vigoda-Gadot. "Does Performance Management Relate to Good Governance? A Study of Its Relationship with Citizens' Satisfaction with and Trust in Israeli Local Government." *Public Performance and*

Management Review 42, no. 2 (2019): 241–79. https://doi.org/10.1080/15309576.2018.1436074.

Biswas, Arindam. "Establishing metropolitan governance and local governance simultaneously: Lesson from India's 74th Constitutional amendment act." *Journal of Urban Management* 9, no. 3 (2020): 316–30. https://doi.org/10.1016/j.jum.2020.06.002.

Bourchier, David M. "Two Decades of Ideological Contestation in Indonesia: From Democratic Cosmopolitanism to Religious Nationalism." *Journal of Contemporary Asia* 49, no. 5 (2019): 713–33. https://doi.org/10.1080/00472336.2019.1590620.

Brettschneider, Corey. "A democratic theory of punishment: The trop principle." *University of Toronto Law Journal* 70 (2020): 141–62. https://doi.org/10.3138/utlj.2019-0075.

Bunga, Marten. "Model Pembentukan Peraturan Daerah Yang Ideal Dalam Penyelenggaraan Otonomi Daerah." *Jurnal Hukum & Pembangunan* 49, no. 4 (2020): 818. https://doi.org/10.21143/jhp.vol49.no4.2342.

Campos, Paola Abril, dan Michael R. Reich. "Political Analysis for Health Policy Implementation." *Health Systems and Reform* 5, no. 3 (2019): 224–35. https://doi.org/10.1080/23288604.2019.1625251.

Cardullo, Paolo, dan Rob Kitchin. "Being a 'citizen' in the smart city: up and down the scaffold of smart citizen participation in Dublin, Ireland." *GeoJournal* 84, no. 1 (2019): 1–13. https://doi.org/10.1007/s10708-018-9845-8.

Carr, Paul R., Sandra Liliana Cuervo Sanchez, dan Michelli Aparecida Daros. "Citizen Engagement in the Contemporary Era of Fake News: Hegemonic Distraction or Control of the Social Media Context?" *Postdigital Science and Education* 2, no. 1 (2020): 39–60. https://doi.org/10.1007/s42438-019-00052-z.

Chan, Joyce, Lauren E. Griffith, Andrew P. Costa, Matthew S. Leyenaar, dan Gina Agarwal. "Community paramedicine: A systematic review of program descriptions and training." *Canadian Journal of Emergency Medicine* 21, no. 6 (2019): 749–61. https://doi.org/10.1017/cem.2019.14.

Farida, Ida, Refly Setiawan, Anastasia Sri Maryatmi, dan Nila Juwita. "The Implementation of E-Government in the Industrial Revolution Era 4.0 in Indonesia." *International Journal of Progressive Sciences and Technologies (IJPSAT)* 22, no. 2 (2020): 340–46.

Fernando, Zico Junius, Pujiyono Pujiyono, Heru Susetyo, Septa Candra, dan Panca Sarjana Putra. "Preventing bribery in the private sector through legal reform based on Pancasila." *Cogent Social Sciences* 8, no. 1 (2022). https://doi.org/10.1080/23311886.2022.2138906.

Fitriasari, Susan, Iim Siti Masyitoh, dan Baeihaqi. "The Role of Pancasila Education Teachers and Citizenship in Strengthening Character Education Based on Pancasila Values" 418, no. Acec 2019 (2020): 534–40. https://doi.org/10.2991/assehr.k.200320.101.

Gaber, John. "Building 'A Ladder of Citizen Participation': Sherry Arnstein, Citizen Participation, and Model Cities." *Journal of the American Planning Association* 85, no. 3 (2019): 188–201. https://doi.org/10.1080/01944363.2019.1612267.

Gorobets, Kostiantyn. "The International Rule of Law and the Idea of Normative Authority." *Hague Journal on the Rule of Law* 12, no. 2 (2020): 227–49. https://doi.org/10.1007/s40803-020-00141-3.

Hagendorff, Thilo. "The Ethics of AI Ethics: An Evaluation of Guidelines." *Minds and Machines* 30, no. 1 (2020): 99–120. https://doi.org/10.1007/s11023-020-09517-8.

Happe, F, dan U Frith. "Autism and Talent." *The Irish Review*, 2010. http://discovery.ucl.ac.uk/1319954/.

Haskins, Ekaterina. "Between archive and participation: Public memory in a digital age." *Rhetoric Society Quarterly* 37, no. 4 (2007): 401–22. https://doi.org/10.1080/02773940601086794.

Ikhwanudin, Ikhwanudin, dan Retnowati WD Tuti. "Implementation of Public Participation in the Establishment of Rules of Laws and Regulations in Legislature the House of Representatives of the Republic of Indonesia During the Covid 19 Pandemic." *Jhss (Journal of Humanities and Social Studies)* 5, no. 2 (2021): 190–97. https://doi.org/10.33751/jhss.v5i2.4066.

Indriati, Ervina Dwi. "Storage of Functions and Values from Pancasila in Law Enforcement as a Guideline of Life in Community" 140, no. Icleh (2020): 323–27. https://doi.org/10.2991/aebmr.k.200513.064.

Irawan, Anang Dony. "Nationalism in a State Based on Pancasila." *Petita: Jurnal Kajian Ilmu Hukum Dan Syariah* 5, no. 2 (2020): 133–44. https://doi.org/10.22373/petita.v5i2.85.

Jeffri, M, Arlinandes Chandra, Ade Kosasih, Rofi Wahanisa, dan Vera Bararah Barid. "An Indonesia-France Comparison: The Design

Mechanism for Legislation Establishment and Legislation Regulation Evaluation." *YURIS: Journal of Court and Justice* 1, no. 2 (2022): 2022. https://journal.jfpublisher.com/index.php/jcj.

Jeong, Hyun Chul, dan Wi Young So. "Difficulties of online physical education classes in middle and high school and an efficient operation plan to address them." *International Journal of Environmental Research and Public Health* 17, no. 19 (2020): 1–13. https://doi.org/10.3390/ijerph17197279.

Jiménez, Alejandro, Hélène LeDeunff, Ricard Giné, Johanna Sjödin, Ryan Cronk, Sofia Murad, Marina Takane, dan Jamie Bartram. "The enabling environment for participation in water and sanitation: A conceptual framework." *Water (Switzerland)* 11, no. 2 (2019): 1–21. https://doi.org/10.3390/w11020308.

Jones, Michael. "The European Landscape Convention and the question of public participation." *Landscape Research* 32, no. 5 (2007): 613–33. https://doi.org/10.1080/01426390701552753.

Khaqunnisa, Fanny. "Preparation of Participatory Regional Legislation Programs, Fairly Inclusive Law Based on Good Regulatory Practices." *International Journal of Social Science And Human Research* 05, no. 11 (2022): 5055–61. https://doi.org/10.47191/ijsshr/v5-i11-32.

Koplin, Julian J., dan Julian Savulescu. "Moral Limits of Brain Organoid Research." *Journal of Law, Medicine and Ethics* 47, no. 4 (2019): 760–67. https://doi.org/10.1177/1073110519897789.

Majone, Giandomenico. "The Rise of the Regulatory State in Europe." *West European Politics* 17, no. 3 (1994): 77–101. https://doi.org/10.1080/01402389408425031.

Marzuki, dan Roswita Sitompul. "The existence of people's consultative assembly in Indonesian state system in the Pancasila democracy perspective." *Journal of Advanced Research in Law and Economics* 11, no. 3 (2020): 947–50. https://doi.org/10.14505/jarle.v11.3(45).30.

McFall, Liz. "Personalizing solidarity? The role of self-tracking in health insurance pricing." *Economy and Society* 48, no. 1 (2019): 52–76. https://doi.org/10.1080/03085147.2019.1570707.

Moonti, Roy MArthem. "Regional Autonomy in Realizing Good Governance Roy Marthen Moonti." *Substantive Justice, International Jurnal Of Law* 2, no. 1 (2019): 43–53.

Nail, Muhammad Hoiru. "The Legal Meaning and Position of Pancasila as the Source of Legislation Formation in Indonesia." *Journal of Law, Policy and Globalization* 90 (2019): 52–70. https://doi.org/10.7176/jlpg/90-08.

Oktarina, Evi. "Community Aspirations on Making Regional Regulations in South Sumatra Province." *Journal of Governance* 7, no. 2 (2022): 500–509. https://doi.org/10.31506/jog.v7i2.15354.

Olwig, Kenneth R. "The practice of landscape 'conventions' and the just landscape: The case of the European Landscape Convention." *Landscape Research* 32, no. 5 (2007): 579–94. https://doi.org/10.1080/01426390701552738.

Quick, Kathryn S., dan John M. Bryson. "Public participation." *Handbook on Theories of Governance*, 2022, 158–68. https://doi.org/10.1177/1087724x05276614.

Rahayu, Sri, dan Cecep Darmawan. "The Role of Non-Governmental Organization as a Civil Society in Corruption Supervision." *Proceedings of the Annual Civic Education Conference (ACEC 2021)* 636, no. May 2021 (2022): 428–33. https://doi.org/10.2991/assehr.k.220108.078.

Rashid, Yasir, Ammar Rashid, Muhammad Akib Warraich, Sana Sameen Sabir, dan Ansar Waseem. "Case Study Method: A Step-by-Step Guide for Business Researchers." *International Journal of Qualitative Methods* 18 (2019): 1–13. https://doi.org/10.1177/1609406919862424.

Romdoni, Muhamad, dan Rizki Nurdiansyah. "Mediation : Journal Of Law Volume 1, Nomor 2, Juni 2022 https://pusdikra-publishing.com/index.php/jhkm/index Impact Of Political Policy On The Implementation Of Law Enforcement" 1 (2022): 67–74.

Ruess, Christina, Christian Pieter Hoffmann, Shelley Boulianne, dan Katharina Heger. "Online political participation: the evolution of a concept." *Information Communication and Society* 0, no. 0 (2021): 1–18. https://doi.org/10.1080/1369118X.2021.2013919.

Sachs, Jeffrey D., Guido Schmidt-Traub, Mariana Mazzucato, Dirk Messner, Nebojsa Nakicenovic, dan Johan Rockström. "Six Transformations to achieve the Sustainable Development

Goals." *Nature Sustainability* 2, no. 9 (2019): 805–14. https://doi.org/10.1038/s41893-019-0352-9.

Said, M.Yasir, dan Yati Nurhayati. "a Review on Rawls Theory of Justice." *International Journal of Law, Environment, and Natural Resources* 1, no. 1 (2021): 29–36. https://doi.org/10.51749/injurlens.v1i1.7.

Seta, Salahudin Tunjung. "Hak Masyarakat Dalam Pembentukan Peraturan Perundang-Undangan." *Jurnal Legislasi Indonesia* 17, no. 2 (2020): 154. https://doi.org/10.54629/jli.v17i2.530.

Shoag, Daniel, Cody Tuttle, dan Stan Veuger. "Rules versus home rule local government responses to negative revenue shocks." *National Tax Journal* 72, no. 3 (2019): 543–74. https://doi.org/10.17310/ntj.2019.3.03.

Singgalen, Yerik Afrianto, Gatot Sasongko, dan Pamerdi Giri Wiloso. "Community participation in regional tourism development: a case study in North Halmahera Regency - Indonesia." *Insights into Regional Development* 1, no. 4 (2019): 318–33. https://doi.org/10.9770/ird.2019.1.4(3).

Spieker, Luke Dimitrios. "Breathing life into the union's common values: On the judicial application of Article 2 TEU in the EU value crisis." *German Law Journal* 20, no. 8 (2019): 1182–1213. https://doi.org/10.1017/glj.2019.84.

Stevens, T. M., N. Aarts, C. J.A.M. Termeer, dan A. Dewulf. "Social media hypes about agro-food issues: Activism, scandals and conflicts." *Food Policy* 79, no. February (2018): 23–34. https://doi.org/10.1016/j.foodpol.2018.04.009.

Strasser, Bruno J, Jérôme Baudry, Dana Mahr, Gabriela Sanchez, dan Elise Tancoigne. "Rethinking Science and Public Participation" 32, no. 2 (n.d.): 52–76.

Suryawati, Nany. "Criticize the Constitutional Rights of Citizens on Era and Post Pandemic Covid 19 in State of the Republic of Indonesia" 499, no. Icolgas (2020): 554–64. https://doi.org/10.2991/assehr.k.201209.337.

Swadaya, Universitas, dan Gunung Jati. "LEGAL ESSENCE OF PANCASILA AS THE BASIS OF THE REALITY OF INDONESIAN LIFE : TO IMPROVE THE WELFARE OF THE FISHING COMMUNITY" XI, no. 9 (2023): 1997–98.

Tamaela, Eduard Yohannis, Victor Pattiasina, Margaretha B. Dasinapa, Yohanes Marani, dan Jimmi Ari Duri. "Regional Financial Monitoring Models With Community Participation And Public Policy Transparency As Moderators." *International*

Journal of Psychosocial Rehabilitation 24, no. 02 (2020): 4223–32. https://doi.org/10.37200/ijpr/v24i2/pr200745.

Tiopan, Demson. "The Suitable Concept of the Relationship of Authority between the Center and the Regions for the Unitary State of the Republic of Indonesia According to the 1945 Constitution of the Republic of Indonesia." *International Journal of Social Science and Human Research* 05, no. 07 (2022): 2939–43. https://doi.org/10.47191/ijsshr/v5-i7-22.

Torfing, Jacob, Eva Sørensen, dan Asbjørn Røiseland. "Transforming the Public Sector Into an Arena for Co-Creation: Barriers, Drivers, Benefits, and Ways Forward." *Administration and Society* 51, no. 5 (2019): 795–825. https://doi.org/10.1177/0095399716680057.

Tumbel, Goinpeace, Recky Sendouw, dan Jetty Mokat. "Political Accountability through the Legitimacy of the Regional House of Representatives in Regional Regulations Making" 383, no. Icss (2019): 783–89. https://doi.org/10.2991/icss-19.2019.117.

Vries, Bert J. M. de. "Engaging with the Sustainable Development Goals by going beyond Modernity: An ethical evaluation within a worldview framework." *Global Sustainability* 2 (2019). https://doi.org/10.1017/sus.2019.15.

Wardani, Widyarini Indriasti. "Ownership Limitation to the Land Rights Based on the Social Justice in Accordance to the Renewal of National Agrarian Rights Act" 140, no. Icleh (2020): 442–49. https://doi.org/10.2991/aebmr.k.200513.087.

Wiratmadinata, Faisal A. Rani, Purnama, dan Husni Djalil. "Construction of Legal Paradigm of Pancasila: a Conceptual Perspective." *Journal of Legal, Ethical and Regulatory Issues* 23, no. SpecialIssue (2020): 1–6.

Wiratraman, Herlambang P. "and Socio-Legal Studies at Indonesia ' s Law Schools." *Asian Journal of Comparative Law*, 2019.

Yanes, Andrea, Seweryn Zielinski, Marlenny Diaz Cano, dan Seong Il Kim. "Community-based tourism in developing countries: A framework for policy evaluation." *Sustainability (Switzerland)* 11, no. 9 (2019): 1–23. https://doi.org/10.3390/su11092506.

Zakaria, Soni, Syariful Alam, dan Agus Supriadi. "Review of Maslahah Theory of Shari'a Regulation in Indonesia" 121, no. Inclar 2019 (2020): 100–104. https://doi.org/10.2991/aebmr.k.200226.020.

STRUKTUR DAN VEGETASI MANGROVE DI KAWASAN PESISIR SIRKUIT INTERNATIONAL MANDALIKA, NUSA TENGGARA BARAT, INDONESIA

Prof. Dr. Ir. Edi Muhammad Jayadi, M.P.
(Guru Besar dalam Kepakaran Ilmu Lingkungan)

PENDAHULUAN

Istilah mangrove berasal dari kombinasi Bahasa Portugis "mangue", dan Bahasa Inggris "grove" (Gurjar et al. 2019). Hutan mangrove merupakan tipe hutan daerah tropis yang tumbuh di sepanjang pantai atau estuari yang masih dipengaruhi oleh pasang surut air laut dan wilayah pesisir yang terlindung dari gempuran ombak (Zhang et al. 2007; Koh et al. 2018; Toorman et al. 2018; Friess et al. 2020). Vegetasi mangrove tumbuh dan berkembang pada tipe substrat berlumpur, berpasir, pasir berbatu dan berbatu (Dharmawan 2020; Rahman et al. 2023). Ekosistem mangrove mempunyai sifat dan bentuk yang unik serta fungsi dan manfaat yang beranekaragam bagi mahkluk hidup dan lingkungan seperti: pendukung proses ekologis (Lee et al. 2014; Primavera et al. 2019; Mitra and Mitra 2020; Wang and Gu 2021), hidrologis (Pérez-Ceballos et al. 2020; Zhao et al. 2020; Adame et al. 2021), memiliki flora dan fauna yang spesifik dengan keanekaragaman jenis yang tinggi (Wahyuni 2021; Badave et al. 2023; Bindiya et al. 2023), sumber rantai makanan (Medina Contreras et al. 2018; Muro-Torres et al. 2020; Then et al. 2021), kawasan mitigasi bencana (Asari et al. 2021; Akram et al. 2023; Sunkur et al. 2023), dan berpotensi sebagai kawasan ekowisata (Azis et al. 2018; Abdillah et al. 2020; Winata et al. 2020).

Potensi ekosistem mangrove Pulau Lombok tersebar di sekitar pesisir, kawasan estuari dan pulau kecil dengan total luas ±3304,64 ha yang tersebar di Kabupaten Lombok Tengah seluas ±202,68 ha. Salah satu kawasan yang memiliki peran penting sebagai kawasan penyangga ekosistem kawasan ekonomi khusus adalah keberadaan vegetasi mangrove di sekitar kawasan Sirkuit Internasional Mandalika, Kabupaten Lombok Tengah yang telah mengalami degradasi dan alih fungsi lahan akibat pembangunan Sirkuit Internasional Mandalika dan saat ini hanya tersisa ±38,68 ha dari total ±62,53 ha, terlebih keberadaan sirkuit Internasional Mandalika berada di sekitar kawasan pesisir.

Selain karena faktor pembangunan yang berdampak terhadap semakin berkurangnnya luasan ekosistem mangrove di dalam kawasan sirkuit internasional Mandalika, kondisi lain dapat disebabkan oleh penebangan liar (Sharma et al. 2020; Cahyaningsih et al. 2022), konversi lahan menjadi tambak (Arifanti et al. 2019; Tinh et al. 2022), terpaan gelombang dan abrasi (Kusumaningtyas et al. 2019; Biswas and Biswas 2020; Onyena and Sam 2020; Sadono et al. 2020). Berbagai permasalahan ini menyebabkan keadaan ekosistem mangrove kawasan penyangga Sirkuit Internasional Mandalika telah lama dalam kategori rusak berat (>80%) sejak 2006 berdasarkan berdasarkan data Balai Daerah Aliran Sungai Dodokan Moyosari Nusa Tenggara Barat, terlebih dari dampak pembangunan Sirkuit Internasional Mandalika pada tahun 2018-2019 yang tidak mengedepankan faktor kawasan penyangga sebagai fungsi mitigasi bencana untuk keberlanjutan kawasan ekonomi khusus dalam penyelenggaraan event balap dunia moto GP.

Urgensi penelitian ekosistem mangrove yang terdapat di dalam kawasan ekonomi khusus Sirkuit Internasional Mandalika didasarkan pada masih minimnya data dukung status keanekaragaman dan struktur ekologi terbaru, sedangkan penelitian terdahulu yang pernah dilakukan pada tahun 2017 oleh Anwar & Mertha (2017) sebelum pembangunan Sirkuit Internasional Mandalika sehingga memungkinkan adanya perubahan data keanekaragaman dan struktur ekologi akibat pembangunan Sirkuit Intenasional Mandalika. Selain itu, penelitian terdahulu masih fokus pada keanekaragaman jenis biota yang ada di dalam ekosistem mangrove seperti: gastropoda (Al Idrus et al. 2021; Hasanah et al. 2023), moluska (Candri et al. 2020; Al Idrus et al. 2021; Dasilva et al. 2023), burung (Syukur et al. 2023), lobster (Hilyana et al. 2021; Amin et al. 2022), dan kepiting (Sari et al. 2023), sedangkan penelitian terbaru terkait dengan status keanekaragaman dan struktur vegetasi mangrove setelah dilakukannya pembangunan Sirkuit Internasional Mandalika belum pernah dilakukan, terlebih untuk mendukung status kesehatan lingkungan kawasan ekosistem mangrove untuk tujuan pengembangan dan pengelolaan kawasan ekowisata mangrove sebagai bagian dari kegiatan wisata berkelas dunia (Salam et al. 2000; Sadono et al. 2020; Abdillah et al. 2021).

Di sisi lain, kerusakan hutan mangrove sangat berpengaruh terhadap tekanan ekologis ekosistem pesisir sehingga upaya-upaya pengelolaan ekosistem mangrove untuk menjamin kelestarian mangrove khususnya di Kabupaten Lombok Tengah dapat dilakukan secara terintegrasi, terencana dan cermat (Dencer-Brown et al. 2020;

Golebie et al. 2022; Shah and Ramesh 2022; Bakri et al. 2023). Upaya konservasi dan rehabilitasi kawasan mangrove seyogyanya diawali dari pendataan kondisi ekosistem yang meliputi inventarisasi dan identifikasi eksisting kondisi biofisik mangrove (Ellison et al. 2020; Rahadian et al. 2022; Hilyana and Rahman 2022; Rahman et al. 2023; Lokollo et al. 2024). Diperlukan data yang akurat tentang kondisi aktual mangrove di dalam kawasan ekonomi khusus Sirkuit Internasional Mandalika untuk mendukung konservasi yang berkelanjutan (Masciotta et al. 2021; Banerjee et al. 2022; Sasmito et al. 2023). Berdasarkan hal tersebut, dibutuhkan kajian untuk mengetahui kondisi terkini keanekaragaman jenis vegetasi mangrove dan struktur ekologinya sebagai ekosistem penyangga di dalam kawasan Sirkuit Internasional Mandalika Nusa Tenggara Barat.

PEMBAHASAN

Komposisi jenis

Berdasarkan hasil identifikasi jenis yang dilakukan pada setiap petak pengamatan mulai dari strata semai, pancang, tiang, dan pohon didapatkan hasil bahwa terdapat 4 famili, 5 genus yang terdiri atas 11 jenis mangrove yang tumbuh di dalam kawasan Sirkuit Internasional Mandalika (**Tabel 1**). Komposisi jenis terbanyak ditemukan pada genus Avicennia, Rhizophora, dan Sonneratia dengan jumlah masing-masing 3 spesies, sedangkan genus Ceriops dan Schyphipora ditemukan dengan jumlah masing-masing sebanyak 1 jenis yaitu: *Ceriops tagal* dan *Scyphiphora hydrophyllaceae*.

Tabel 1
Hasil identifikasi mangrove dalam kawasan Sirkuit Internasional Mandalika

No	Famili	Genus	Jenis
1	Avicenniaceae	*Avicennia*	*Avicennia alba* *Avicennia lanata* *Avicennia marina*
2	Rhizophoraceae	*Ceriops* *Rhizophora*	*Ceriops tagal* *Rhizophora apiculata* *Rhizophora mucronata* *Rhizopora stylosa*
3	Rubiaceae	*Scyphiphora*	*Scyphiphora hydrophyllaceae*

4	Sonneratiaceae	*Sonneratia*	*Sonneratia alba* *Sonneratia caseolaris* *Sonneratia ovata*

*Sumber: Hasil pengamatan lapangan

Komposisi mangrove merupakan jumlah hasil identifikasi setiap jenis ditemukan habitat vegetasi. Keberadaan komposisi mangrove pada suatu habitat dapat mencerminkan kemampuan jenis tersebut tumbuh dan menyesuaikan terhadap kondisi lingkunganya.

Kondisi vegetasi mangrove Mandalika International Street Circuit merupakan mangrove hasil rehabilitasi seluas 50 ha sejak tahun 2004. Hal ini dapat dilihat dari karakteristik pertumbuhan jenis pada zona belakang yang berdekatan dengan daratan, yaitu ditemukan jenis R. mucronata tumbuh homogen dengan karakteritik jarak pertumbuhan yang sejajar. Selain itu, tegakan mangrove dengan karakteristik pohon berdiameter cukup besar masih ada dengan jumlah tegakan yang sangat sedikit (15 individu/ha) pada zona tengah ekosistem.

Kimia dan fisika perairan

Kondisi kimia fisika perairan yang terdapat di ekosistem mangrove pada kawasan Sirkuit Internasional Mandalika masih sesuai dengan ambang batas minimum untuk mendukung pertumbuhan dan perkembangan vegetasi mangrove Sesuai dengan baku mutu kualitas kesehatan perairan untuk habitat flora dan fauna pesisir dan laut berdasarkan Keputusan Menteri Negara Lingkungan Hidup Republik Indonesia Nomor 51 Tahun 2004 sebagai berikut pada Tabel 2.

Tabel 2

Paramater lingkungan ekosistem mangrove dalam kawasan Sirkuit Internasional Mandalika

No	Parameter lingkungan	Rata-rata±SD	Satuan
1	pH perairan	8.04±0.148	-
2	Suhu	29.25±1.061	^{0}C
3	Arus air	6.50±0.361	detik/meter
4	Kelembapan substrat	70.00±0.000	RH
5	Kecepatan angin	4.00±0.424	meter/detik
6	Salinitas	31.00±12.728	ppt

*Sumber: Hasil pengamatan lapangan

Hasil pengukuran berkala terhadap kimia perairan menunjukkan hasil bahwa pH perairan ekosistem mangrove di kawasan pesisir Sirkuit Internasional Mandalika didapatkan nilai rata-rata 8.04±0.148, salinitas dengan rata-rata 31.00±12.728 ‰, suhu perairan dengan rata-rata 29.25±1.061 ^{0}C, pH; sedangkan fisika perairan ekosistem mangrove menunjukkan hasil rata-rata kecepatan arus pada seluruh petak pengamatan sebesar 6.50±0.361 detik/meter dan kecepatan angin sebesar 4.00±0.424 meter/detik.

Suhu memiliki pengaruh signifikan terhadap fisiologis dan respirasi yang terjadi pada vegetasi mangrove (Hopper et al. 1973; Gillis et al. 2019; Rodrigues et al. 2021). Hal ini berkaitan dengan proses penyeimbangan kadar garam dalam sel (Rahimi et al. 2020; Qu et al. 2021). Kenaikan suhu sebesar 10°C dapat meningkatkan kecepatan reaksi fisiologis menjadi dua kali lipat sehingga mengharuskan mangrove beradaptasi terhadap kondisi lingkungan, sedangkan rata-rata suhu yang baik untuk pertumbuhan dan perkembangan mangrove maksimal 32ºC pada siang hari dan minimal 23ºC pada malam hari.

Suhu optimum untuk pertumbuhan dan perkembangan setiap jenis mangrove berbeda-beda (Su et al. 2020; Kaullysing et al. 2023), seperti halnya dengan proses fisiologis (fotosintesis dan respirasi) produksi daun muda *A. marina* yang yang dapat dengan baik pada suhu 18-20ºC (Jacotot et al. 2021), sedangkan jenis *R. stylosa, Ceriops, Excocaria, Lumnitzera* tumbuh optimal pada suhu 26-28ºC (Chen et al. 2022). *Bruguiera* tumbuh optimal pada suhu 27ºC (Rendana et al. 2023), dan *Xylocarpus* tumbuh optimal pada suhu 21-26ºC (Robertson et al. 2020).

Kondisi salinitas yang baik dan mendukung pertumbuhan dan perkembangan vegetasi mangrove pada interval 10-30 ppt (Noor et al. 2015), sedangkan kondisi salinitas yang terlalu tinggi (*hypersalinity*) dan terlalu rendah dapat menyebabkan terjadinya tekanan osmotik didalam sel, sehingga tumbuhan kekeringan, menjadi layu, dan mati (Kodikara et al. 2017; Raganas and Magcale-Macandog 2020). Mekanisme adaptasi setiap mangrove dalam mengatasi kadar salinitas yang tidak mendukung pertumbuhan dan perkembangannya dilakukan dengan cara yang berbeda-beda (Peters et al. 2021; Sudhir et al. 2022), salah satunya adalah jenis *Avicennia* beradaptasi dengan mengeluarkan kelebihan garam melalui kelenjar yang terdapat di bawah daunnya (Naskar et al. 2021; Wei et al. 2022), *Rhizophora* mengembangkan sistem perakaran yang hampir tidak tertembus air garam (Wang et al. 2022;

Ankure et al. 2023); sedangkan garam yang telah masuk ke dalam organ mangrove akan diakumulasikan pada daun tua dan terbuang bersamaan dengan gugurnya daun (Kodikara et al. 2020; Grigore & Toma 2021).

Nilai pH suatu perairan berkaitan dengan kandungan asam dan basa atau kandungan ion hidrogen suatu larutan (Pye et al. 2020). Kondisi pH perairan yang terlalu tinggi dapat mempengaruhi aktivitas biota perairan dalam proses dekomposisi yang dapat memengaruhi kesuburan ekosistem (Shivanna & Nagendrappa 2014). Derajat keasaman (pH) dengan kisaran pH<5,0 atau pH>9,0 tidak menguntungkan bagi pertumbuhan dan pengelompokan mangrove (Raganas & Magcale-Macandog 2020; Wintah et al. 2021), sedangkan kondisi pH perairan ekosistem mangrove di Sirkuit Internasional Mandalika masih mendukung untuk pertumbuhan dan perkembangannya dengan rata-rata 8,04±0,148.

Mangrove dengan kemelimpahan tertinggi pada strata semai di Mandalika International Street Circuit adalah *R. apiculata* dengan jumlah 261 individu/ha. Tingginya jumlah *R. apiculata* dapat disebabkan oleh produktivitas *R. apiculata* dalam menghasilkan propagul (Asaeda and Kalibbala 2009; Amaliyah et al. 2018; Wong et al. 2020; Zhang et al. 2021; Usman et al. 2022; Abraham and Mohandas 2023), hal ini sesuai kondisi di lapangan bahwa *R. apiculata* sudah bisa memproduksi propagul sejak usia tanaman mangrove pada strata tiang dan pohon. Tingginya jumlah kemelimpahan mangrove strata semai di Mandalika International Street Circuit menandakan regenerasi yang baik sebagai salah satu upaya konservasi ekosistem secara berkelanjutan, bahkan berdasarkan laporan Aluri (2013), bahwa *R. apiculata* membutuhkan waktu kurang dari 61 hari untuk pertumbuhan kuncup bunga hingga menjadi propagul. Kondisi menarik ditemukan pada kemelimpahan *C. tagal* yang merupakan jenis kedua dengan tingkat kemelimpahan yang tinggi (74 individu/ha) pada strata semai jika dibandingkan dengan sembilan jenis lainnya (*A. alba, A. lanata, A. marina, R. mucronata, R. stylosa*, S. *hydrophyllaceae, S. alba, S. caseolaris,* dan *S. ovata. R. apiculata*). Kondisi ini terjadi karena kemampuan *C. tagal* memproduksi propagul sejak strata pancang dengan kemampuan tumbuh yang baik sebagai bagian dari regenerasi (Das et al. 2019; Zhang et al. 2021; Zainol et al. 2022).

Selain itu, faktor lain yang dapat menentukan tingkat kemelimpahan jenis vegetasi mangrove adalah topografi (Pérez-Ceballos et al. 2020) dan jenis fraksi substrat ekosistem mangrove (Castán et al. 2016; Soinne et al. 2021). Kedua faktor ini dapat

memengaruhi kemampuan tumbuh benih (propagul, dan buah) yang jatuh pada substrat di sekitar habitat teluk dengan perairan yang tenang (Amaliyah et al. 2018). Berbeda halnya dengan mangrove yang tumbuh pada lepas pantai atau kawasan pesisir yang selalu dipengaruhi oleh pasang surut air laut seperti ekosistem mangrove Gili Sulat Lombok Timur, ekosistem mangrove Sekotong Lombok Barat, ekosistem mangrove Tuwas-was Lombok Timur, dan ekosistem mangrove teluk Lembar yaitu propagul atau buah yang jatuh ke substrat sangat dimungkinkan terbawa arus menuju laut sehingga berpotensi busuk dan mati.

Kemelimpahan jenis mangrove

Kemelimpahan mangrove tertinggi didapatkan pada famili Rhizophoraceae dengan jenis tetinggi adalah *R. apiculata* pada strata semai (261 individu/ha), pancang (312 individu/ha), tiang (444 individu/ha), dan pohon (160 individu/ha) (**Tabel 3**). Selain itu, kemelimpahan jenis tertinggi pada famili Avicenniaceae adalah *A. lanata* pada strata pancang (19 individu/ha), sedangkan famili Sonneratiaceae adalah *S. alba* pada strata pohon (54 individu/ha). Sementara itu, hanya ditemukan satu jenis pada famili Rubiaceae yaitu *S. hydrophyllaceae* dengan kemelimpahan tertinggi pada strata tiang (39 individu/ha).

Tabel 3
Kemelimpahan vegetasi mangrove pada kawasan Sirkuit Internasional Mandalika

No	Family	Genus	Nama	Abundance (Ind/ha)			
				Sedling	Piling	Sapling	Trees
1	Avicenniaceae	Avicennia	*Avicennia alba*	1	0	5	1
			Avicennia lanata	3	19	14	5
			Avicennia marina	1	4	1	0
2	Rhizophoraceae	Ceriops	*Ceriops tagal*	74	94	29	0
		Rhizophora	*Rhizophora apiculata*	261	312	444	160
			Rhizophora mucronata	59	105	14	3

			Rhizopora stylosa	64	86	55	3
3	Rubiaceae	Scyphiphora	*Scyphiphora hydrophyllaceae*	23	1	39	0
4	Sonneratiaceae	Sonneratia	*Sonneratia alba*	4	28	0	54
			Sonneratia caseolaris	0	1	16	12
			Sonneratia ovata	0	0	2	4
	Jumlah			**490**	**650**	**619**	**242**

*Sumber: Hasil analisis data

Mangrove dengan jumlah kemelimpahan tertinggi pada strata pancang, tiang, dan pohon di Sirkuit Internasional Mandalika adalah jenis *R. apiculata* dengan jumlah berturut-turut 312 individu/ha, 444 individu/ha, dan 160 individu/ha. Kondisi ini mengindikasikan bahwa *R. apiculata* adalah jenis dengan kemampuan tumbuh dan beradaptasi dengan baik di kawasan Sirkuit Internatioal Mandalika. Selain itu, *R. apiculata* juga memiliki kemampuan fisiologis mencegah masuknya garam melalui saringan yang terdapat pada akar dan kemampuan beradaptasi yang baik pada substrat lumpur, lempung dan pasir (Irawan et al. 2021). Hal ini menandakan bahwa regenerasi mangrove pada beberapa jenis seperti: *R. apiculata, R. mucronata, R. stylosa,* dan *S. alba* akan tumbuh dengan baik di masa depan.

Berbeda halnya dengan jenis *A. alba, A. marina,* dan *S. ovata* yang memang ditemukan dalam jumlah kecil terutama pada strata semai, pancang dan pohon. Regenerasi beberapa jenis ini lambat, sehingga dikhawatirkan akan cepat punah, terlebih jika banyak penebangan pohon mangrove dengan dalih alih fungsi lahan di dalam kawasan ekosistem mangrove Sirkuit Internasional Mandalika. Kondisi kemelimpahan vegetasi mangrove Sirkuit Internasional Mandalika jika mengacu pada kriteria kemelimpahan pohon dalam jumlah individu/ha menurut keputusan Menteri Lingkungan Hidup (2004) dalam kategori status rusak jarang. Hal ini dikarenakan jumlah kemelimpahan yang ditemukan pada setiap strata kurang dari 1000 individu/ha, yaitu pada strata semai dengan jumlah 490 individu/ha, strata pancang 650 individu/ha, strata tiang 619 individu/ha, dan strata pohon 242 individu/ha.

Importance Value Index

Indeks nilai penting (INP) suatu vegetasi merupakan analisis penguasaan suatu jenis pada habitat tumbuhnya mulai dari tingkat kepadatan, frekuensi dan dominansi suatu jenis. INP tertinggi pada vegetasi mangrove Sirkuit Internasional Mandalika didapatkan pada jenis *R. apiculata* pada tingkatan strata semai (105.21%), pancang (89.14%), tiang (129.61%), dan pohon (119.60%) (**Tabel 4)**. Selain itu, terdapat beberapa jenis mangrove dengan INP sama dengan 0 pada setiap tingkatan strata yaitu: strata semai (*S. casolaris*, dan *S. ovata*), strata pancang (*A. alba,* dan *S. ovata*), strata tiang (*S. hydrophyllaceae*), dan strata pohon (*A. marina, C. tagal*, dan *S. hydrophyllaceae*).

Tabel 14
Indeks nilai penting vegetasi mangrove
dalam kawasan Sirkuit Internasional Mandalika

No	Nama	Importance Value Index (%)			
		Statum			
		Sedling	Piling	Sapling	Trees
1	*Avicennia alba*	1.75	0	19.15	5.51
2	*Avicennia lanata*	2.16	10.84	24.15	17.07
3	*Avicennia marina*	1.75	3.19	6.11	0
4	*Ceriops tagal*	29.05	27.27	21.68	0
5	*Rhizophora apiculata*	105.21	89.14	129.61	119.60
6	*Rhizophora mucronata*	22.89	28.79	15.06	3.73
7	*Rhizopora stylosa*	25.46	24.62	25.89	9.37
8	*Scyphiphora hydrophyllaceae*	6.24	1.44	0	0
9	*Sonneratia alba*	5.47	13.27	37.85	108.38
10	*Sonneratia caseolaris*	0	1.44	13.04	19.99
11	*Sonneratia ovata*	0	0	7.44	16.39
	Jumlah	**200**	**200**	**300**	**300**

*Sumber: Hasil analisis da

INP strata semai dan pancang dikuasai oleh jenis *R. apiculata* sebesar 105.21% (seedling stratum) dan 89.14 % (piling stratum) dengan kerapatan relatif dan frekuensi relatif yang tersebar merata dan lebih besar di antara 10 jenis lainnya. Salah satu faktor penyebab tingginya INP *R. apiculata* didukung oleh nilai kerapatan relatif (71.73 %), frekuensi relatif (42.68 %), dan dominansi relatif (15.20%) paling besar dan tersebar merata pada 49 kuadran pengamatan, kondisi ini memiliki korelasi positif terhadap produktivitas tumbuh dan berkembang yang baik pada strata semai dan pancang.

Kondisi berbeda pada *A. marina* dengan INP paling rendah pada strata semai yang dapat disebabkan oleh ketidaksesuaian habitat tumbuh pada substrat berpasir di ekosistem mangrove Sirkuit Internasional Mandalika. *A. marina* akan tumbuh dan berkembang pada substrat berlumpur (Abubakar et al. 2020; Jalil et al. 2020; Irawan et al. 2021).

Indeks keanekaragaman Shannon-Wiener

Indeks keanekaragaman Shannon-Wiener pada ekosistem mangrove Sirkuit Internasional Mandalika termasuk dalam kategori cukup baik dengan nilai keaenakaragaman yang merata karena dengan nilai H' tidak kurang dari nilai 1 (1.425) (**Tabel 5**).

Tabel 5
Indeks keanekaragaman Shannon-Wiener ekosistem mangrove di kawasan Sirkuit Internasional Mandalika

No	Jenis	-∑Pi*Ln Pi
1	*Avicennia alba*	0.0120
2	*Avicennia lanata*	0.0572
3	*Avicennia marina*	0.0160
4	*Ceriops tagal*	0.2801
5	*Rhizophora apiculata*	0.3364
6	*Rhizophora mucronata*	0.2573
7	*Rhizopora stylosa*	0.2636
8	*Scyphiphora hydrophyllaceae*	0.1224
9	*Sonneratia alba*	0.0693
10	*Sonneratia caseolaris*	0.0096
11	*Sonneratia ovata*	0.0016
	Jumlah	**1.425**

*Sumber: Hasil analisis data

Indeks keanekaragaman Shannon-Wiener dapat menggambarkan kondisi suatu vegetasi mangrove berdasarkan keanekaragaman jenisnya, yaitu keanekaragaman mangrove Sirkuit Internasional Mandalika tersusun dari keaenakaragaman jenis mangrove yang merata yang dibuktikan dengan nilai H' tidak kurang dari nilai 1 (1.425). Keanekaragaman mangrove Sirkuit Internasional Mandalika lebih tinggi dibandingkan dengan mangrove ecosystems in the Pacitan Coast, East Java, Indonesia dengan H' diantara 0.23-0.78 (Sholiqin et al. 2021) dan lebih rendah dari pada nilai H' Sundarbans Mangrove Forest, Bangladesh (H' : 1.52-2.708) (Siddiqui et al.). Beberepa faktor yang dapat mempengaruhi perbedaan nilai keanekaragaman jenis suatu ekosistem mangrove dapat disebabkan oleh sistem geologi, antroposentris, cuaca, dan konservasi berkelanjutan (Sannigrahi et al. 2020).

Keberadaan ekosistem mangrove yang tumbuh di sekitar Sirkuit Internasional Mandalika memiliki peran dan fungsi yang penting secara ekologi, salah satunya adalah keistimewaan fungsi mangrove sesuai dengan zonasi tumbuhnya dapat menjadi kawasan penyangga dan mitigasi bencana seperti: tsunami, angin, pemecah ombak, penyerap carbon, dan dll. Seperti halnya dengan jenis mangrove yang tumbuh pada zona terdepan seperti Rizhopora dapat menjadi pemecah ombak dengan fungsi struktur morfologi perakaran. Kondisi ini ditemukan jenis *R. apiculata* pada zona terdepan yang berhadapan dengan laut di kawasan Sirkuti Internasional Mandalika.

KESIMPULAN

Nilai kemelimpahan dan indeks nilai penting tertinggi pada ekosistem mangrove Sirkuit Internasional Mandalika didapatkan pada jenis *R. apiculata* pada strata semai, pancang, tiang, dan pohon. Dominansi *R. apiculata* baik sebagai fungsi mitigasi bencana yang secara ekologi berperan sebagai vegetasi penyangga kawasan ekonomi khusus Sirkuit Internasional Mandalika. Selain itu nilai H'= 1.425 membuktikan bahwa sebaran mangrove di kasawan Sirkuit Internasional Mandalika tumbuh merata.

DAFTAR PUSTAKA

Abdillah S, Harahab N, Primyastanto M, Hadi AP. 2021. Short Communication: Structure and composition of mangrove vegetation in Lembar bay area, West Lombok District, Indonesia. Biodiversitas [Internet]. [accessed 2022 Jul 16] 22(12). https://doi.org/10.13057/biodiv/d221243

Abdillah S, Harahab N, Primyastanto M, Semedi B. 2020. Analysis of suitability and carrying capacity of mangrove ecosystem for ecotourism in Lembar Village, West Lombok District, Indonesia. Biodiversitas Journal of Biological Diversity. 21(2).

Abraham KM, Mohandas M. 2023. Germination and growth evaluation of Tall-Stilt Mangrove (Rhizophora apiculata) propagules in Tropical Peninsular India. Sustainability, Agri, Food and Environmental Research. 11.

Abubakar S, Subur R, Malik FR, Akbar N. 2020. Damage level and area suitability of mangrove in small island Indonesia. IOP Conf Ser: Earth Environ Sci. 584(1):012037. https://doi.org/10.1088/1755-1315/584/1/012037

Adame MF, Reef R, Santini NS, Najera E, Turschwell MP, Hayes MA, Masque P, Lovelock CE. 2021. Mangroves in arid regions: Ecology, threats, and opportunities. Estuarine, Coastal and Shelf Science. 248:106796.

Akram H, Hussain S, Mazumdar P, Chua KO, Butt TE, Harikrishna JA. 2023. Mangrove health: A review of functions, threats, and challenges associated with mangrove management practices. Forests. 14(9):1698.

Al Idrus A, Hidayati BN, Ajizah E, Ilahi WB, Syukur A. 2021. The improvement of molluscs population: as a parameter of success of local scale mangrove conservation on the south coast of Lombok. In: IOP Conference Series: Earth and Environmental Science. Vol. 913. [place unknown]: IOP Publishing; p. 012047.

Aluri JSR. 2013. Reproductive ecology of mangrove flora: conservation and management. Transylvanian Review of Systematical and Ecological Research. 15(2):133–184.

Amaliyah S, Hariyanto S, Purnobasuki H. 2018. Growth responses of rhizophora apiculata blume in different soil and sediment conditions. AACL Bioflux. 11:379–386.

Amin M, Harlyan LI, Khamad K, Diantari R. 2022. Profiling the natural settlement habitat of spiny lobster, Panulirus spp. to determine potential diets and rearing conditions in a lobster hatchery. Biodiversitas Journal of Biological Diversity. 23(6).

Ankure S, Tah M, Mondal S, Murmu AK, Naskar S. 2023. Adaptive evolution of leaf anatomical features in mangrove Rhizophoraceae cues differential strategies of salt tolerance. Flora. 300:152225.

Anwar H, Mertha IG. 2017. Komposisi Jenis Mangrove di Teluk Gerupuk Kabupaten Lombok Tengah. 3(2355):6.

Arifanti VB, Kauffman JB, Hadriyanto D, Murdiyarso D, Diana R. 2019. Carbon dynamics and land use carbon footprints in mangrove-converted aquaculture: The case of the Mahakam Delta, Indonesia. Forest ecology and management. 432:17–29.

Asaeda T, Kalibbala M. 2009. Modelling growth and primary production of the marine mangrove (Rhizophora apiculata BL): A dynamic approach. Journal of Experimental Marine Biology and Ecology. 371(2):103–111.

Asari N, Suratman MN, Mohd Ayob NA, Abdul Hamid NH. 2021. Mangrove as a natural barrier to environmental risks and coastal protection. Mangroves: Ecology, Biodiversity and Management.:305–322.

Atsbha T, Desta AB, Zewdu T. 2019. Woody species diversity, population structure, and regeneration status in the Gra-Kahsu natural vegetation, southern Tigray of Ethiopia. Heliyon. 5(1):e01120. https://doi.org/10.1016/j.heliyon.2019.e01120

Azis SSA, Sipan I, Sapri M. 2018. Creating an innocuous mangrove ecosystem: Understanding the influence of ecotourism products from Malaysian and international perspectives. Ocean & Coastal Management. 165:416–427.

Badave MS, Aitwade MP, Chougule MN, Nadaf MF, Pujari MA. 2023. Protection of Coastal Area by using Seawall & Mangrove Trees. ugc approved research journals in india| UGC Newly Added Journals|(IJNMS). 10(1):152–157.

Bakri S, Hartati F, Kaskoyo H, Febryano IG, Dewi BS. 2023. The fate of mangrove ecosystem sustainability on the shrimp cultivation area in Tulang Bawang District, Lampung, Indonesia. Biodiversitas Journal of Biological Diversity. 24(1).

Banerjee AK, Feng H, Lin Y, Liang X, Wang J, Huang Y. 2022. Setting the priorities straight-Species distribution models assist to prioritize conservation targets for the mangroves. Science of the Total Environment. 806:150937.

Bindiya ES, Sreekanth PM, Bhat SG. 2023. Conservation and Management of Mangrove Ecosystem in Diverse Perspectives. In: Conservation and Sustainable Utilization of Bioresources. [place unknown]: Springer; p. 323–352.

Biswas PL, Biswas SR. 2020. Mangrove forests: ecology, management, and threats. In: Life on land. [place unknown]: Springer; p. 627–640.

Cahyaningsih AP, Deanova AK, Pristiawati CM, Ulumuddin YI, Kusumaningrum L, Setyawan AD. 2022. Review: Causes and impacts of anthropogenic activities on mangrove deforestation

and degradation in Indonesia. International Journal of Bonorowo Wetlands [Internet]. [accessed 2024 Mar 6] 12(1). https://doi.org/10.13057/bonorowo/w120102
Candri DA, Sani LH, Ahyadi H, Farista B. 2020. Struktur komunitas Moluska di kawasan mangrove alami dan rehabilitasi pesisir selatan Pulau Lombok. Jurnal Biologi Tropis. 20(1):139–147.
Castán E, Satti P, González-Polo M, Iglesias MC, Mazzarino MJ. 2016. Managing the value of composts as organic amendments and fertilizers in sandy soils. Agriculture, Ecosystems & Environment. 224:29–38. https://doi.org/10.1016/j.agee.2016.03.016
Chen C-I, Lin K-H, Huang M-Y, Wong S-L, Liao T-S, Chen M-N, Weng J-H, Hsueh M-L, Lai Y-H, Wang C-W. 2022. Photosynthesis in response to different salinities and immersions of two native Rhizophoraceae mangroves. Cells. 11(19):3054.
Das L, Patel R, Salvi H, Kamboj RD. 2019. Assessment of natural regeneration of mangrove with reference to edaphic factors and water in Southern Gulf of Kachchh, Gujarat, India. Heliyon. 5(8):e02250. https://doi.org/10.1016/j.heliyon.2019.e02250
Dasilva JI, Syukur A, Mahrus M. 2023. Diversity of Molluscs Associated with Mangroves on The Gerupuk Beach in Central Lombok in 2023. Jurnal Biologi Tropis. 23(4):208–217.
Dencer-Brown AM, Alfaro AC, Bourgeois C, Sharma S, Milne S. 2020. The secret lives of mangroves: Exploring New Zealand's urban mangroves with integrated biodiversity assessments. Ocean & Coastal Management. 191:105185. https://doi.org/10.1016/j.ocecoaman.2020.105185
Dharmawan IWE. 2020. Mangrove community structure in Papuan Small Islands, case study in Biak Regency. In: IOP Conference Series: Earth and Environmental Science. Vol. 550. [place unknown]: IOP Publishing; p. 012002.
Dodo D, Hidayat S. 2020. The structure, composition, and threatened plants in The Kinarum Protected Forest, South Kalimantan, Indonesia. Biodiversitas Journal of Biological Diversity [Internet]. [accessed 2024 Mar 8] 21(6). https://doi.org/10.13057/biodiv/d210632
Duke NC. 2006. Australia's mangroves: the authoritative guide to Australia's mangrove plants. St. Lucia, Qld: University of Queensland.
Ellison AM, Felson AJ, Friess DA. 2020. Mangrove rehabilitation and restoration as experimental adaptive management. Frontiers in Marine Science. 7:327.

Friess DA, Yando ES, Alemu JB, Wong L-W, Soto SD, Bhatia N. 2020. Ecosystem services and disservices of mangrove forests and salt marshes. Oceanography and marine biology.

Giesen W, Wulffraat S, Zieren M, Scholten L. 2007. Mangrove guidebook for Southeast Asia. Mangrove guidebook for Southeast Asia.

Gillis LG, Hortua DAS, Zimmer M, Jennerjahn TC, Herbeck LS. 2019. Interactive effects of temperature and nutrients on mangrove seedling growth and implications for establishment. Marine Environmental Research. 151:104750. https://doi.org/10.1016/j.marenvres.2019.104750

Golebie EJ, Aczel M, Bukoski JJ, Chau S, Ramirez-Bullon N, Gong M, Teller N. 2022. A qualitative systematic review of governance principles for mangrove conservation. Conservation Biology. 36(1):e13850.

Grigore M-N, Toma C. 2021. Morphological and anatomical adaptations of halophytes: A review. Handbook of halophytes: from molecules to ecosystems towards biosaline agriculture.:1079–1221.

Gurjar, U. R., Takar, S., Bunkar, K., Pathak, V., & Singh, J. (2019). Present status on distribution, biodiversity and management of Indian mangroves. Research Biotica, 1(1), 16-22.

Hasanah H, Ramdani A, Syukur A. 2023. Struktur Komunitas Gastropoda pada Kawasan Mangrove Pantai Gerupuk Lombok Tengah: Community Structure Of Gastropods in The Mangrove Area Of Gerupuk Beach Central Lombok. JURNAL SAINS TEKNOLOGI & LINGKUNGAN. 9(1):44–59. https://doi.org/10.29303/jstl.v9i1.419

Hilyana S, Buhari N, Gigentika S, Amir S, Waspodo S, Himawan MR, Jefri E. 2021. Assessment of lobster fisheries and sustainable management strategies: A case study of EAFM in Central Lombok–Indonesia. In: IOP Conference Series: Earth and Environmental Science. Vol. 763. [place unknown]: IOP Publishing; p. 012047.

Hilyana S, Rahman FA. 2022. Variabilities of the carbon storage of mangroves in Gili Meno Lake, North Lombok District, Indonesia. Biodiversitas. 23(11). https://doi.org/10.13057/biodiv/d231140

Hopper BE, Fell JW, Cefalu RC. 1973. Effect of temperature on life cycles of nematodes associated with the mangrove (Rhizophora mangle) detrital system. Marine Biology. 23(4):293–296. https://doi.org/10.1007/BF00389336

Irawan A, Chikmawati T, Sulistijorini S. 2021. Diversity and zonation of mangrove flora in Belitung Island, Indonesia. Biodiversitas Journal of Biological Diversity. 22(5).

Ismail, Sulistiono, Hariyadi S, Madduppa H. 2021. Diversity, density, and Importance Value Index of mangroves in the Segara Anakan lagoon and its surrounding area, Cilacap Regency, Indonesia. IOP Conf Ser: Earth Environ Sci. 744(1):012034. https://doi.org/10.1088/1755-1315/744/1/012034

Jacotot A, Marchand C, Gayral I, Allenbach M. 2021. Effects of Elevated CO2 Concentrations on 13C Fractionation during Photosynthesis, Post-Photosynthesis and Night Respiration in Mangrove Saplings Avicennia marina and Rhizophora stylosa. Wetlands. 41(5):62.

Jalil A, Malik A, Nurdin N, Saru A, Yunus I. 2020. Assessment of Seawater Level, Inundation Duration and Substrate Elevation for Mangrove Rehabilitation Program in the Spermonde Archipelago South Sulawesi Indonesia. International Journal of Conservation Science. 11:1115–1126.

Kacholi DS. 2014. Analysis of Structure and Diversity of the Kilengwe Forest in the Morogoro Region, Tanzania. International Journal of Biodiversity. 2014:e516840. https://doi.org/10.1155/2014/516840

Kauffman JB, Donato DC. 2012. Protocols for the measurement, monitoring and reporting of structure, biomass and carbon stocks in mangrove forests [Internet]. [place unknown]: Center for International Forestry Research (CIFOR); [accessed 2024 Mar 8]. https://doi.org/10.17528/cifor/003749

Kaullysing D, Jogee SY, Mundil SP, Soondur M, Gopeechund A, Ricot M, Jeetun S, Chinta T, Chockalingum J, Mungur D, et al. 2023. Variations in photo-physiological responses of shaded and non-shaded mangrove, Rhizophora mucronata tree parts from Mauritius Island, western Indian Ocean. Indo Pacific Journal of Ocean Life [Internet]. [accessed 2024 Mar 10] 7(1). https://doi.org/10.13057/oceanlife/o070108

Kodikara ASK, Loku PJ, Ranasinghe P, Kanishka MS, Dahdouh-Guebas F, Koedam N. 2020. Stress-induced carbon starvation in Rhizophora mucronata Lam. seedlings under conditions of prolonged submergence and water deficiency: survive or succumb. Botanica Serbica. 44(2):149–162.

Kodikara K, Loku Pulukkuttige J, Huxham M, Dahdouh-Guebas F, Koedam N. 2017. The effects of salinity on growth and survival

of mangrove seedlings changes with age. Acta Botanica Brasilica. 32. https://doi.org/10.1590/0102-33062017abb0100
Koh HL, Teh SY, Kh'Ng XY, Raja Barizan RS. 2018. Mangrove forests: Protection against and resilience to coastal disturbances. Journal of Tropical Forest Science. 30(5):446–460.
Krebs CJ. 1978. Ecology : the experimental analysis of distribution and abundance [Internet]. [place unknown]: New York : Harper & Row; [accessed 2024 Mar 11]. http://archive.org/details/ecologyexperimen00kreb
Kusmana C, Azizah NA. 2022. Species composition and Vegetation Structure of Mangrove Forest in Pulau Rambut Wildlife Reserve, Kepulauan Seribu, DKI Jakarta. IOP Conf Ser: Earth Environ Sci. 950(1):012020. https://doi.org/10.1088/1755-1315/950/1/012020
Kusumaningtyas MA, Hutahaean AA, Fischer HW, Pérez-Mayo M, Ransby D, Jennerjahn TC. 2019. Variability in the organic carbon stocks, sources, and accumulation rates of Indonesian mangrove ecosystems. Estuarine, Coastal and Shelf Science. 218:310–323.
Lebata-Ramos MJH. 2013. Field guide to mangrove identification and community structure analysis [Internet]. [place unknown]: Aquaculture Department, Southeast Asian Fisheries Development Center; [accessed 2024 Mar 8]. http://hdl.handle.net/10862/3055
Lee SY, Primavera JH, Dahdouh-Guebas F, McKee K, Bosire JO, Cannicci S, Diele K, Fromard F, Koedam N, Marchand C, et al. 2014. Ecological role and services of tropical mangrove ecosystems: a reassessment: Reassessment of mangrove ecosystem services. Global Ecology and Biogeography. 23(7):726–743. https://doi.org/10.1111/geb.12155
Lokollo FF, Manuputty GD, Hukubun RD, Wawo M, Wardiatno Y. 2024. A review on the biodiversity and conservation of mangrove ecosystems in Indonesia. Biodiversity and Conservation.:1–29.
Masciotta MG, Morais MJ, Ramos LF, Oliveira DV, Sanchez-Aparicio LJ, González-Aguilera D. 2021. A digital-based integrated methodology for the preventive conservation of cultural heritage: the experience of HeritageCare project. International Journal of Architectural Heritage. 15(6):844–863.
Medina Contreras D, Cantera Kintz J, Sánchez González A, Mancera E. 2018. Food web structure and trophic relations in a riverine mangrove system of the Tropical Eastern Pacific, Central Coast of Colombia. Estuaries and Coasts. 41:1511–1521.

Mitra A, Mitra A. 2020. Ecosystem services of mangroves: An overview. Mangrove Forests in India: Exploring Ecosystem Services.:1–32.
Mueller-Dombois D, Ellenberg H. 1974. Aims and Methods of Vegetation Ecology. [place unknown]. https://doi.org/10.2307/213332
Muro-Torres VM, Amezcua F, Soto-Jiménez M, Balart EF, Serviere-Zaragoza E, Green L, Rajnohova J. 2020. Primary sources and food web structure of a tropical wetland with high density of mangrove forest. Water. 12(11):3105.
Naskar S, Mondal S, Ankure S. 2021. Leaf anatomical adaptations of mangroves. Handbook of halophytes: From molecules to ecosystems towards biosaline agriculture.:1063–1077.
Noor T, Batool N, Mazhar R, Ilyas N. 2015. Effects of Siltation, Temperature and Salinity on Mangrove Plants.
Noor YR, Khazali M, Suryadiputra INN. 2006. Panduan Pengenalan Mangrove di Indonesia. Bogor: Ditjen PHKA : Wetlands International, Indonesia Programme.
Onyena AP, Sam K. 2020. A review of the threat of oil exploitation to mangrove ecosystem: Insights from Niger Delta, Nigeria. Global ecology and conservation. 22:e00961.
Pérez-Ceballos R, Zaldívar-Jiménez A, Canales-Delgadillo J, López-Adame H, López-Portillo J, Merino-Ibarra M. 2020. Determining hydrological flow paths to enhance restoration in impaired mangrove wetlands. PloS one. 15(1):e0227665.
Peters R, Lovelock C, López-Portillo J, Bathmann J, Wimmler M-C, Jiang J, Walther M, Berger U. 2021. Partial canopy loss of mangrove trees: Mitigating water scarcity by physical adaptation and feedback on porewater salinity. Estuarine, Coastal and Shelf Science. 248:106797.
Primavera JH, Friess DA, Van Lavieren H, Lee SY. 2019. The mangrove ecosystem. World seas: an environmental evaluation.:1–34.
Pye HO, Nenes A, Alexander B, Ault AP, Barth MC, Clegg SL, Collett Jr JL, Fahey KM, Hennigan CJ, Herrmann H. 2020. The acidity of atmospheric particles and clouds. Atmospheric chemistry and physics. 20(8):4809–4888.
Qu F, Li W, Wang K, Tam VW, Zhang S. 2021. Effects of seawater and undesalted sea sand on the hydration products, mechanical properties and microstructures of cement mortar. Construction and Building Materials. 310:125229.
Raganas AF, Magcale-Macandog D. 2020. Physicochemical factors influencing zonation patterns, niche width and tolerances of dominant mangroves in southern Oriental Mindoro, Philippines.

Indo Pacific Journal of Ocean Life. 4. https://doi.org/10.13057/oceanlife/o040201
Rahadian A, Kusmana C, Setiawan Y, Prasetyo LB. 2022. Adaptive Mangrove Ecosystem Rehabilitation Plan based on Coastal Typology and Ecological Dynamics Approach. HAYATI Journal of Biosciences. 29(4):445–458.
Rahimi A, Honarvar B, Safari M. 2020. The role of salinity and aging time on carbonate reservoir in low salinity seawater and smart seawater flooding. Journal of Petroleum Science and Engineering. 187:106739.
Rahman FA, Lestari DP, Hadi AP, Rizki AS, Almahyra AZ, Alvarendra AZ, Cerminand NI, Listari N, Kuswara RD, Gazali Z, et al. 2023. Potential Of Carbon Sink In Mangrove Substrates In Lembar Bay, West Lombok, Indonesia. BIOTROPIA - The Southeast Asian Journal of Tropical Biology. 30(3):346–354. https://doi.org/10.11598/btb.2023.30.3.1956
Rendana M, Razi Idris WM, Abdul Rahim S, Ghassan Abdo H, Almohamad H, Abdullah Al Dughairi A, Albanai JA. 2023. Effects of the built-up index and land surface temperature on the mangrove area change along the southern Sumatra coast. Forest Science and Technology. 19(3):179–189.
Robertson AI, Dixon P, Zagorskis I. 2020. Phenology and litter production in the mangrove genus Xylocarpus along rainfall and temperature gradients in tropical Australia. Marine and Freshwater Research. 72(4):551–562.
Rodrigues E, Cohen MC, Liu K, Pessenda LC, Yao Q, Ryu J, Rossetti D, de Souza A, Dietz M. 2021. The effect of global warming on the establishment of mangroves in coastal Louisiana during the Holocene. Geomorphology. 381:107648.
Rosalina Y, Kartawinata K, Nisyawati N, Nurdin E, Supriatna J. 2014. Floristic Composition And Structure of A Peat Swamp Forest in The Conservation Area of The PT National Sago Prima, Selat Panjang, Riau, Indonesia. Reinwardtia. 14(1):193–210. https://doi.org/10.55981/reinwardtia.2014.416
Sadono R, Soeprijadi D, Susanti A, Matatula J, Pujiono E, Idris F, Wirabuana PYAP. 2020. Local indigenous strategy to rehabilitate and conserve mangrove ecosystem in the southeastern Gulf of Kupang, East Nusa Tenggara, Indonesia. Biodiversitas Journal of Biological Diversity. 21(3).
Salam MA, Lindsay GR, Beveridge MC. 2000. Eco-tourism to protect the reserve mangrove forest the Sundarbans and its flora and fauna. Anatolia. 11(1):56–66.

Sannigrahi S, Zhang Q, Pilla F, Joshi PK, Basu B, Keesstra S, Roy PS, Wang Y, Sutton PC, Chakraborti S, et al. 2020. Responses of ecosystem services to natural and anthropogenic forcings: A spatial regression based assessment in the world's largest mangrove ecosystem. Science of The Total Environment. 715:137004. https://doi.org/10.1016/j.scitotenv.2020.137004

Sari KIW, Syukur A, Zulkifli L. 2023. Diversity of Crabs (Brachyura) and Association of Crabs (Brachyura) with Mangroves in Gerupuk Coast of Central Lombok. Jurnal Penelitian Pendidikan IPA. 9(7):5620–5628.

Sasmito SD, Basyuni M, Kridalaksana A, Saragi-Sasmito MF, Lovelock CE, Murdiyarso D. 2023. Challenges and opportunities for achieving Sustainable Development Goals through restoration of Indonesia's mangroves. Nature Ecology & Evolution. 7(1):62–70.

Seftianingrum R, Suwasono RA, Sulistioadi YB, Suhardiman A, Diana R. 2020. Floral Composition of the Kayan-Sembakung Delta in North Kalimantan (Indonesia) in Different Disturbance Regimes. Journal of Coastal Research. 36(4):741. https://doi.org/10.2112/JCOASTRES-D-18-00145.1

Shah H, Ramesh R. 2022. Development-aligned mangrove conservation strategy for enhanced blue economy: A successful model from Gujarat, India. Estuarine, Coastal and Shelf Science. 274:107929.

Sharma S, MacKenzie RA, Tieng T, Soben K, Tulyasuwan N, Resanond A, Blate G, Litton CM. 2020. The impacts of degradation, deforestation and restoration on mangrove ecosystem carbon stocks across Cambodia. Science of the Total Environment. 706:135416.

Shivanna AM, Nagendrappa G. 2014. Chemical Analysis of Soil Samples to Evaluate the Soil Fertility Status of Selected Command Areas of Three Tanks in Tiptur Taluk of Karnataka, India. IOSRJAC. 7(11):01–05. https://doi.org/10.9790/5736-071110105

Sholiqin M, Pramadaningtyas PS, Solikah I, Febriyanti S, Pambudi MD, Mahartika SB, Umam AF, Liza N, Setyawan AD. 2021. Analysis of the diversity and evenness of mangrove ecosystems in the Pacitan Coast, East Java, Indonesia. International Journal of Bonorowo Wetlands [Internet]. [accessed 2024 Mar 11] 11(2). https://doi.org/10.13057/bonorowo/w110205

Siddiqui H, Rahman M, Pitol NS, Islam A, Hasan M. Seedling Diversity Considerably Changes Near Localities in Three Salinity Zones of Sundarbans Mangrove Forest, Bangladesh [Internet]. [accessed 2024 Mar 11]. https://core.ac.uk/reader/478167600

Soinne H, Keskinen R, Räty M, Kanerva S, Turtola E, Kaseva J, Nuutinen V, Simojoki A, Salo T. 2021. Soil organic carbon and clay content as deciding factors for net nitrogen mineralization and cereal yields in boreal mineral soils. European Journal of Soil Science. 72(4):1497–1512. https://doi.org/10.1111/ejss.13003

Su C-J, Hsieh S-Y, Chiang MW-L, Pang K-L. 2020. Salinity, pH and temperature growth ranges of Halophytophthora isolates suggest their physiological adaptations to mangrove environments. Mycology. 11(3):256–262.

Sudhir S, Arunprasath A, Vel VS. 2022. A critical review on adaptations, and biological activities of the mangroves. Journal of Natural Pesticide Research. 1:100006.

Sunkur R, Kantamaneni K, Bokhoree C, Ravan S. 2023. Mangroves' role in supporting ecosystem-based techniques to reduce disaster risk and adapt to climate change: A review. Journal of Sea Research.:102449.

Syukur A, Zulkifli L, Mahrus M. 2023. Mangrove ecosystem provisioning services for the sustainability and diversity of bird species in the coastal region of Lombok Island, Indonesia. Biodiversitas Journal of Biological Diversity. 24(3).

Then AY-H, Adame MF, Fry B, Chong VC, Riekenberg PM, Mohammad Zakaria R, Lee SY. 2021. Stable isotopes clearly track mangrove inputs and food web changes along a reforestation gradient. Ecosystems. 24:939–954.

Tinh PH, MacKenzie RA, Hung TD, Hanh NTH, Hanh NH, Manh DQ, Ha HT, Tuan MS. 2022. Distribution and drivers of Vietnam mangrove deforestation from 1995 to 2019. Mitigation and Adaptation Strategies for Global Change. 27(4):29.

Tolangara A, Ahmad H, Liline S. 2019. The Composition and Important Value Index of Trees for Wildlife Feed in Bacan Island, South Halmahera. IOP Conference Series: Earth and Environmental Science. 276:012037. https://doi.org/10.1088/1755-1315/276/1/012037

Toorman EA, Anthony E, Augustinus PG, Gardel A, Gratiot N, Homenauth O, Huybrechts N, Monbaliu J, Moseley K, Naipal S. 2018. Interaction of mangroves, coastal hydrodynamics, and morphodynamics along the coastal fringes of the Guianas. Threats to mangrove forests: Hazards, vulnerability, and management.:429–473.

Ukpong IE. 2000. Ecological classification of Nigerian mangroves using soil nutrient gradient analysis. Wetlands Ecology and

Management. 8(4):263–272. https://doi.org/10.1023/A:1008452923256
Usman AHA, Hartoyo APP, Kusmana C. 2022. The growth performance of Rhizophora apiculata using the cut-propagule method for mangrove rehabilitation in Indonesia. Biodiversitas Journal of Biological Diversity. 23(12).
Wahyuni E. 2021. Detection of community knowledge level of economic, ecological benefits and causes of damage to mangrove forest ecosystems. In: IOP Conference Series: Earth and Environmental Science. Vol. 748. [place unknown]: IOP Publishing; p. 012017.
Wang CW, Wong SL, Liao TS, Weng JH, Chen MN, Huang MY, Chen CI. 2022. Photosynthesis in response to salinity and submergence in two Rhizophoraceae mangroves adapted to different tidal elevations. Tree Physiology. 42(5):1016–1028.
Wang Y-S, Gu J-D. 2021. Ecological responses, adaptation and mechanisms of mangrove wetland ecosystem to global climate change and anthropogenic activities. International Biodeterioration & Biodegradation. 162:105248.
Wei M-Y, Li H, Zhang L-D, Guo Z-J, Liu J-Y, Ding Q-S, Zhong Y-H, Li J, Ma D-N, Zheng H-L. 2022. Exogenous hydrogen sulfide mediates Na+ and K+ fluxes of salt gland in salt-secreting mangrove plant Avicennia marina. Tree Physiology. 42(9):1812–1826.
Winata A, Yuliana E, Hewindati YT, Djatmiko WA. 2020. Assessment of mangrove carrying capacity for ecotourism in Kemujan Island, Karimunjawa National Park, Indonesia. Advances in Environmental Sciences. 12(1):83–96.
Wintah, Nuryanto A, Pribadi R, Sastranegara MH, Lestari W, Yulianda F. 2021. Distribution pattern of gastropods and physical chemical factors in the Kebumen mangrove forest, Indonesia.
Wong YY, Foong SY, Lai TL, Dai L, Mao LM, Wang YS. 2020. Dispersal property and early growth of mangrove propagules of Rhizophora apiculata and Avicennia marina. Malayan Nature Journal. 72(4).
Yunus B, Andy Omar S, Parawansa B. 2020. Study Of Mangrove Community Structure In Ujung Batu Beach Water, Flores Sea, Jeneponto District. International Journal of Research - GRANTHAALAYAH. 8:108–120. https://doi.org/10.29121/granthaalayah.v8.i5.2020.97
Zainol Z, Peris AD, Akhir MF, Rahim NHA, Satyanarayana B, Dahdouh-Guebas F. 2022. Mangrove propagule dispersal in a shallow and

narrow coastal lagoon: a simulation-based assessment of the Setiu Wetlands, Malaysia. Forests. 13(9):1525.
Zhang CG, Leung KK, Wong YS, Tam NFY. 2007. Germination, growth and physiological responses of mangrove plant (Bruguiera gymnorrhiza) to lubricating oil pollution. Environmental and Experimental Botany. 60(1):127–136. https://doi.org/10.1016/j.envexpbot.2006.09.002
Zhang Y, Xin K, Sheng N, Xie Z, Liao B. 2021. The regenerative capacity of eight mangrove species based on propagule traits in Dongzhai Harbor, Hainan Province, China. Global Ecology and Conservation. 30:e01788. https://doi.org/10.1016/j.gecco.2021.e01788
Zhao X, Rivera-Monroy VH, Wang H, Xue ZG, Tsai C-F, Willson CS, Castañeda-Moya E, Twilley RR. 2020. Modeling soil porewater salinity in mangrove forests (Everglades, Florida, USA) impacted by hydrological restoration and a warming climate. Ecological Modelling. 436:109292.

DESAIN PEMBELAJARAN MUATAN LOKAL BERBASIS *RESEARCH*: STUDI TENTANG NILAI PENDIDIKAN KARAKTER DALAM TRADISI *PERAQ API* MASYARAKAT SUKU SASAK

Prof. Dr. Nuruddin, S.Ag., M.Si.
(Guru Besar dalam Kepakaran Desain Pembelajaran)

PENDAHULUAN

Peraq Api merupakan bagian dari ritus hidup yang sarat kompleksitas prosesi dan makna-makna simbolik pada rangkaian pelaksanaannya. *Peraq Api* sendiri bisa dimaknai sebagai ritus untuk pemberian nama pada bayi yang baru lahir dengan prosesi yang lekat dengan kekeluargaan dan silaturahmi pada masyarakat suku Sasak.

Adapun terkait dengan desain pembelajaran muatan lokal berbasis riset dalam tradisi *peraq api* ini penulis kaitkan dengan kearifan lokal dalam masyarakat suku Sasak, banyak sekali halhal yang bisa dijadikan sebagai media pembelajaran berbasis riset dalam upaya menguatkan pendidikan karakater sebagai basis pada pendidikan di Perguruan Tinggi. Desain pembelajaran muatan lokal dalam bentuk riset ini juga sebagai upaya untuk membangun kesadaran pendidik, peserta didik, maupun masyarakat secara umum tentang pentingnya menjaga eksistensi kearifan lokal sebagai ekspresi identitas suatu masyarakat. Dalam hal ini masyarakat suku Sasak yang lekat dengan nilainilai Islam yang dijunjung tinggi juga berupaya membangun satukesatuan antara identitas suku, etnis yang sekaligus juga menampilkan identitas agama dalam tradisi-tradisi yang mapan. Tradisi-tradisi inilah yang bisa dijadikan medium pembelajaran berbasis riset yang bisa digalakkan dalam pendidikan di perguruan tinggi dengan menggali nilai-nilai pendidikan karakter yang terkandung di dalamnya.

Karakter dalam hal ini juga bukan sesuatu yang *taken for granted* (terberi apa adanya), namun karakter adalah sesuatu yang dibentuk, ditempa sebagai kebiasaan baik yang terus dilakukan berulang-ulang hingga menjadi nilai dalam diri seorang individu, yang diharapkan juga bisa ditularkan dalam kelompok atau komunitas mereka. Karakter yang dibentuk sebagai hasil dari pendidikan dalam kearifan-kearifan lokal yang digali pada masyarakat suku Sasak juga tak lepas dari nilai-nilai yang ingin dimapankan dalam ritus-ritus yang lekat dengan corak keislaman.

Kajian tentang desain pembelajaran muatan lokal berbasis riset ini juga tentunya penulis akui bukan sesuatu yang baru muncul pada dekade ini, namun banyak hal juga merupakan reproduksi dari kajian-

kajian ataupun hasil olah pikir dari ahli ataupun pakar-pakar dalam bidang pembelajaran baik di Indonesia maupun di luar negeri. Konsep *discovery* (penemuan) yang dikemukakan Michel Foucault dalam buku arkeologi Pengetahuan *(The Archeology of Knowledge)* menyebutkan bahwa pengetahuan merupakan sesuatu yang direproduksi dari ide-ide sebelumnya yang sudah ada pada suatu masyarakat. Foucault menolak tentang konsep invention (penciptaan) pada pengetahuan-pengetahuan yang didominasi oleh kuasa-kuasa suatu kelompok yang menganggap bahwa mereka yang menjadi pencipta suatu pengetahuan tertentu.

Kaitannya dengan konsep desain Pembelajaran muatan lokal berbasis riset yang penulis sajikan ini, yakni konsep ini adalah sesuatu yang akan terus bergerak dinamis dan akan menemukan ruang untuk reproduksi yang lebih kontekstual sebagai pengetahuan yang terus berkembang. Apalagi di era serba cepat dengan kehadiran teknologi kecerdasan buatan saat ini tentunya banyak hal juga akan ikut tergerus jika tidak disikapi secara baik dan berkelanjutan dalam konsep-konsep kearifan lokal pada suatu kelompok masyarakat. Tawaran penulis dengan mendesain pembelajaran muatan lokal menjadi objek ataupun basis riset diharapkan bisa mendukung strategi pemerintah dalam bentuk pemertahanan budaya yang dalam hal ini sudah dicanangkan ada 10 objek pemajuan kebudayaan berdasar UU No. 5/2017 yakni, Tradisi Lisan, Manuskrip, Adat Istiadat, Ritus, Pengetahuan Tradisional, Teknologi Tradisional, Seni, Bahasa (Lisan), Permainan Rakyat, dan Bahasa (Tulisan).

Kesemua objek pemajuan kebudayaan tersebut merupakan bagian dari muatan lokal yang mesti diberikan ruang dalam pembelajaran untuk menemukan nilai-nilai pendidikan karakater yang terkandung di dalamnya. Basis riset yang penulis ajukan sebagai bentuk desain pembelajaran muatan lokal merupakan strategi untuk memperkenalkan kearifan lokal yang masih terjaga pada generasi saat ini maupun yang akan datang, bahwa bangsa kita dengan keragaman tersebut merupakan laboratorium yang sangat kompleks sebagai medium pembelajaran. Medium inilah yang bisa digali praktik-praktik baik dari nilai yang terkandung di dalamnya, kemudian dijadikan sebagai basis untuk membentuk karakter dalam pemahaman yang lebih sederhana atas makna-makna dalam tradisi-tradisi yang masih dimapankan dalam masyarakat suku Sasak.

Pada intinya, desain pembelajaran muatan lokal berbasis riset sebagai garis besar yang penulis ajukan dalam upaya membangun pendidikan karakter peserta didik tidak terlepas juga dari peran lingkungan dimana peserta didik tersebut berkecimpung. Upaya

membangun geliat akademik yang mapan juga mesti menjadi sasaran penting dalam pendidikan yang di dalamnya juga mencakup riset, dengan memberikan ruang-ruang yang fleksibel pada kearifan lokal untuk dihadirkan pada ruangruang akademik tanpa melihatnya sebagai sesuatu yang dikotomis, hitam-putih, benar-salah, baik-buruk, tinggi-rendah dan sebagainya. Artinya ketika muatan lokal yang diekstraksi dari kearifan lokal tersebut disajikan pada ruang-ruang akademik sebagai objek riset dalam desain pembelajaran, maka di situlah lokalitas mendapat ruang yang lebih merdeka sebagai bagian dari objek pembelajaran yang juga peserta didik bisa lebih memilih dan lebih mengenal konteks dan realitas mereka.

Bagi seorang pendidik, desain pembelajaran memiliki peran yang strategis dan vital dalam menciptakan pembelajaran yang terarah, efektif dan menyenangkan. Terarah karena mencapai tujuan yang diharapkan, menyenangkan karena tidak membuat bosan peserta didik, dan efektif karena dapat dicapai oleh berbagai metode yang beragam (Li, 2023). Melalui desain pembelajaran, pendidik dapat menentukan proses untuk metode pembelajaran, rencana tindakan, tahapan detail dalam pembelajaran, dan pertimbangan kualitas keefektifan pembelajaran (Anderson et al., 2016).

Beberapa literatur telah banyak mendiskusikan isu penelitian tentang desain pembelajaran dengan berbagai tema yang diteliti. Koohang (2016) meneliti tentang desain aktivitas pembelajaran berbasis pengalaman (Koohang et al., 2016), memprediksi perubahan perilaku (Rienties & Toetenel, 2016), pembelajaran berbasis digital (Hwang et al., 2023), dan berbagai tema lainnya. Pengembangan desain pembelajaran pada umumnya telah banyak diteliti, dengan berbagai tujuan, pendekatan, dan referensi.

Kaitannya dengan desain pembelajaran muatan lokal berbasis *research* berangkat dari aktivitas pembelajaran yang biasa dilakukan di perguruan tinggi. Beberapa informasi yang diterima, pembelajaran yang dilakukan, khususnya tema-tema yang memiliki relevansi kuat dengan materi muatan lokal, masih belum tereksplorasi dengan baik, referensi-referensi yang diberikan masih generik dan tidak berbasis pada nilai-nilai lokalitas. Kondisi tersebut mendorong saya untuk mendesain pembelajaran berbasis *research*.

Produk penelitian yang dihasilkan menjadi referensi dalam mendesain pembelajaran berbasis muatan lokal, sekaligus menjadi tahapan pembelajaran bagi mahasiswa untuk melakukan *research*. Produk penelitian yang telah dilakukan peneliti diantaranya adalah menganalisis kandungan nilai karakter dalam tradisi lokal, juga menganalisis tantangan dan peluang dalam pembelajaran hybrid.

Semua hasil penelitian tersebut menjadi outcome dari pembelajaran berbasis *research.*

Esensi Desain Pembelajaran

Desain pembelajaran selalu mengalami perkembangan, mulai dari tradisional ke Modern, dari manual menuju digital, dari tatap muka ke tatap maya (*online*). Perkembangan tersebut tidak menghilangkan substansi dari desain itu sendiri sebagai upaya guru untuk menarik perhatian siswa melalui rancangan pembelajaran yang telah disusun dengan cermat, memilih dan memperoleh umpan balik yang diharapkan (Zalavra et al., 2023).

Beberapa ahli mendefinisikan Desain pembelajaran, Menurut Persico, Desain pembelajaran melibatkan proses pengambilan keputusan kompleks yang dilakukan oleh guru untuk mempersiapkan pengalaman belajar berkualitas tinggi dan merencanakan intervensi pedagogis dalam konteks Pembelajaran (Persico et al., 2023). Desain pembelajaran juga diartikan sebagai tindakan kreatif dan disengaja untuk merancang praktek rencana aktivitas, sumber daya, dan alat baru yang ditujukan untuk mencapai tujuan pendidikan tertentu dalam konteks tertentu (Rienties et al., 2015).

Pendapat lainnya juga memberikan definisi tentang Desain pembelajaran yang dikreasi secara sengaja melalui proses perenungan mendalam tentang rencana aksi guru dalam melaksanakan pembelajaran (Gachago et al., 2024). Sementara Uno mendefinisikan Desain pembelajaran ilmu untuk menciptakan spesifikasi pengembangan, pelaksanaan, penilaian, serta pengelolaan situasi yang memberikan fasilitas pelayanan pembelajaran dalam skala makro dan mikro untuk berbagai mata pelajaran pada berbagai tingkatan kompleksitas (Uno et al., 2020).

Merujuk pada berbagai pandangan ahli di atas dapat didefiniskan bahwa Desain pembelajaran merupakan tindakan terencana guru untuk mencapai tujuan pembelajaran dengan memuat tugas pembelajaran, informasi pendukung, prosedur, dan tugas praktik. Desain pembelajaran merupakan ilmu yang mempelajari tentang merencanakan, melaksanakan, dan mengelola situasi pembelajaran melalui pelibatan peserta didik untuk mendukung keterampilan berpikir kritis.

Adapun pembelajaran muatan lokal dalam beberapa penelitian terdahulu teridentifikasi bertujuan sebagai pengembangan potensi lokal daerah melalui pendidikan, atau berbasis kebijakan daerah (Latifah, 2019). Pembelajaran muatan lokal lebih banyak mendiskusikan tentang ciri kekhasan dari masyarakat seperti untuk

peningkatan keterampilan berbahasa sunda (Faturohman et al., 2022), pembuatan khas tenun ikat (Maulidiyah & Syafii, 2023), penggunaan pakaian adat (Astini et al., 2023), dan lain sebagainya.

Konteks pembelajaran muatan lokal di atas menjadi bagian penting dari elemen dan merupakan tema pembelajaran, sementara pada artikel ini mendiskusikan tentang Pembelajaran muatan lokal berbasis *research* sebagai salah satu outcome dari materi perkuliahan yang diajarkan.

Urgensi Pembelajaran berbasis *research*

Pembelajaran berbasis *research* merupakan sebuah model pengembangan kapabilitas yang beorientasi pada paradigma mengajar menjadi paradigma belajar. Artinya, pengajar tidak saja menyampaikan ilmunya melainkan meminta siswa atau mahasiswa untuk mengeksplorasi secara langsung muatan konten yang dipelajari (Espinoza-Figueroa et al., 2021). Terbentuknya kapasitas sebagai tujuan pembelajaran ditunjukkan dengan kompetensi, terampil, mampu mengerjakan segala sesuatu secara efektif dan mengatasi berbagai permasalahan kehidupan (Ratnawati & Idris, 2020).

Penelitian tentang tema di atas bukan tema baru melainkan telah banyak yang mengkaji sebelumnya. Figuero, dkk melaksanakan studi tentang nilai tambah dari pembelajaran berbasis reseach di bidang pendidikan pariwisata, mengungkapkan bahwa pendekatan ini lebih berhasil daripada menghubungkan teori semata, tetapi dengan menggunakan kasus-kasus yang terdapat pada wilayah tersebut (Espinoza-Figueroa et al., 2021). Adanya pembelajaran berbasis research juga mendorong siswa atau mahasiswa untuk melakukan proyek penelitiannya selama studi. Keterlibatan mahasiswa dalam proyek tersebut meningkatkan kompetensi mahasiswa sebagai peneliti melalui tinjauan status peneliti, metodologis, refleksi atas temuan, dan pengetahuan keilmuan (Thiem et al., 2023).

Secara langsung, keterlibatan mahasiswa dalam *research* merupakan panduan bagi jalan pengembangan diri mahasiswa dalam menggali, memecahkan dan mencari solusi terhadap berbagai persoalan yang ada, bahkan oleh Wessel dianggap sebagai obat mujarab dengan format pengajaran yang paling efektif di perguruan tinggi (Wessels et al., 2021). Dalam penelitian Wessel tersebut, Desain pembelajaran memang berorientasi pada pembelajaran yang terkait dengan STEM *(Science, Technology, Engineering, and Mathematics),* di luarnya belum terdapat kecenderungan yang dapat diterapkan dalam Desain pembelajaran berbasis *research.* Pandangan ini juga di dukung oleh (Noguez & Neri, 2019) yang mengatakan bahwa Desain

pembelajaran berbasis research menganggap pengetahuan mahasiswa tidak lebih dari 50% kurang memadai, terutama dibidang enginering.

Penelitian lain juga menyajikan kombinasi antara Desain pembelajaran berbasis research dengan digital learning, Hasil penelitiannya menggambarkan bahwa kombinasi tersebut merupakan hal yang sangat diperlukan untuk sustainability di dalam melaksanakan pembelajaran, khususnya di perguruan tinggi (Ahel & Schirmer, 2023). Desain pembelajaran berbasis research diakui mendorong keterampilan bertanya ilmiah, berkesperimen, memberikan kesempatan kepada siswa untuk terlibat pada kegiatan yang menantang sesuai dengan panduan metodologi ilmiah, dengan panduan jelas diberikan oleh guru mereka (Khumraksa & Burachat, 2022).

Gambaran penting tentang Desain pembelajaran berbasis research di atas menurut peneliti tidak saja berorientasi pada keilmuan saintifik, namun semua disiplin ilmu dapat menggunakan konsep Desain pembelajaran berbasis research. Kritik terhadap penelitian tersebut adalah tidak merincikan alasan mengapa hanya STEM yang lebih sesuai dikembangkan dengan pembelajaran berbasis research. Sementara ilmu sosial lainnya tidak, padahal ilmu-ilmu sosial lainnya juga dapat di desain berbasis research. Diantara aktivitas penting yang perlu dilalui sebelum mendesain pembelajaran berbasis research adalah sebagai berikut:

1. Pada tahap perencanaan, pendidik terlebih dahulu melakukan telaah tentang kompetensi capaian materi yang diajarkan, kedalaman dan keluasan serta karakter materi yang diajarkan berdasarkan need analisis.
2. Pendidik menyusun rencana *outcome* yang akan menjadi luaran dari Desain pembelajaran berbasis research.
3. Pendidik mendesain instrumen lapangan bagi materimateri yang menjadi salah satu Desain pembelajaran berbasis research.
4. Melaksanakan proses pengumpulan data lapangan
5. Menyelenggarakan mini workshop dan menstimulasi penguatan
6. Mendesain untuk aktivitas publikasi dan referensi.

Pada tahap pertama di atas seorang pendidik ketika akan menerapkan Desain pembelajaran berbasis *research* memperhatikan karakteristik materi. Maksudnya adalah seorang pendidik menguraikan terlebih dahulu jenis informasi yang akan digali, dieksplorasi dan informasi yang menjadi target utama dalam bentuk penugasan. Data-data yang membutuhkan data lapangan, pendidik perlu menyiapkan dan mengorganisasikan instrumen yang memudahkan mahasiswa untuk mengorganisasikan data.

Selanjutnya penyelenggaraan mini workshop merupakan aktivitas sederhana bagi siswa untuk menyampaikan temuan informasi sesuai instrumen yang ada. Sebagai tahap akhir, pendidik memberikan *guideliness* untuk penyusunan laporan penelitian yang memadai untuk kepentingan publikasi dan referensi.

Praktek Pembelajaran: Identifikasi Nilai Pendidikan Karakter Dalam *Tradisi Peraq api*

Kematangan seorang anak dalam belajar salah satunya karena memperoleh dukungan dan akomodasi pengalaman belajar secara langsung (Megawati, 2018). Karena dengan pengalaman tersebut dapat menguatkan kesiapan siswa dalam belajar, motivasi yang tinggi untuk mencapai pembelajaran yang efektif (Mustika & Royanto, 2021). Dengan adanya pengalaman belajar tersebut setidaknya mampu meningkatkan partisipasi aktif, mengembangkan keterampilan berpikir kritis, partisipatif dalam kelas kolaboratif, mengembangkan keterampilan dalam pengembangan digital, serta membangun komunikasi dengan rekan sejawat (Asfihana et al., 2022).

Pengalaman belajar urgen dilalui oleh mahasiswa dalam proses pengembangan diri. Dalam mempraktekkan pembelajaran muatan lokal berbasis research yang berbasis pada konten Rencana Pembelajaran Semester, beberapa tahapan yang dilalui diantaranya adalah dengan tahapan-tahapan sebagai berikut:

1. Mengidentifikasi muatan RPS yang memerlukan atensi untuk materi pembelajaran berbasis *research*.
2. Mengelompokkan mahasiswa
3. Menjelaskan isntrumen yang digunakan
4. Praktek lapangan

Implementasi Pembelajaran Muatan Lokal berbasis research: Identifikasi Nilai Pendidikan Karakter Dalam *Tradisi Peraq Api*

Suku Sasak merupakan salah satu masyarakat yang tinggal di Pulau Lombok, Provinsi Nusa Tenggara Barat, Indonesia. Suku Sasak dikenal lekat dengan tradisi-tradisi egaliter dalam membangun karakter generasi secara turuntemurun. Lombok sebagai daerah pariwisata ini telah mendapatkan predikat sebagai destinasi wisata halal terbaik dunia (Taqwiem & Diyan Pertiwi, 2021), dengan panorama alam yang indah dan keunikan masyarakatnya. Masyarakat suku Sasak memiliki berbagai macam budaya baik sebagai ritus daur hidup maupun daur mati. Salah satu budaya/daur hidup yang cukup populer adalah ritual peraq api ketika anak baru lahir yang melibatkan keluarga besar. Pelaksanaan ritual tersebut menjadi ajang interaksi

masyarakat dan dalam pelaksanaannya lekat dengan tradisi keagamaan seperti tahlilan, zikir, shalawat, dan bacaan Al qur'an (Suhupawati & Eka Mayasari S. W, 2017). Nilai-nilai kearifan lokal dalam tradisi ini juga mengandung nilai-nilai solidaritas keagamaan, seperti gotong royong, solidaritas, kejujuran, cinta tanah air, kepemimpinan, dan tanggung jawab.

Pelaksanaan tradisi yang sama juga ada pada masyarakat Jawa yaitu tradisi Jagongan saat bayi lahir dan dilaksanakana selama 7 hari sebagai sarana komunikasi dan hiburan melalui permainan kartu, domino, dan catur. Adat ini bertujuan untuk membangun keakraban dengan sesama anggota masyarakat: suasana di rumah menjadi ramai, dan ibu menjadi nyaman (Widyaningrum & Tantoro, 2017).

Dibandingkan dengan budaya suku Sasak, ritual pasca persalinan juga dilakukan oleh beberapa suku bangsa Latin, seperti Meksiko, Kuba, Amerika Latin, dan lainnya, dengan sedikit perbedaan diantara mereka selama kehamilan. Beberapa ritual yang wajib dilakukan adalah ibu hamil dianjurkan untuk mengonsumsi makanan hangat karena dipercaya dapat memberikan kehangatan pada janin, menghindari sembelit, dan muntah. Begitu pula dengan berjalan di bawah sinar bulan yang dipercaya dapat menyebabkan cacat, sehingga ibu hamil perlu memasang peniti di perutnya untuk mencegah bayinya lahir cacat (Lemon, 2002).

Peneliti menemukan banyak penelitian ritual yang diteliti dengan tema dan metodologi yang berbeda-beda, diantaranya sebuah penelitian yang menggambarkan pemanfaatan plasenta bayi dianggap sebagai pemborosan dan ketinggalan zaman. Namun, bagi perempuan yang melahirkan di rumah, plasenta menjadi pengalaman spiritual dan digunakan sebagai ritual untuk merohanikan kelahiran (Burns, 2014). Dalam penelitian tersebut, ritual perawatan bidan juga dilakukan dengan proses meditatif yang menggunakan semiotika untuk mengirim pesan kontrahegemoni kepada ibu bayi. Penelitian ini juga menjelaskan tentang ritual kelahiran dan kesuburan sebelum zaman perunggu menggunakan patung dan sesaji dalam ritual (Bolger, 1992). Begitu pula larangan dan aturan yang bersifat psikologis dialami oleh ibu hamil baik dalam hal penggunaan pakaian, barang, makanan, hewan, maupun tumbuhan (Aiyzhy & Chalbak, 2015).

Sebagai informasi tambahan, Schober dalam penelitiannya mengatakan bahwa ritual kelahiran sangat penting untuk menjaga kelangsungan kerajaan Dinasti Habsburg. Ritual kelahiran dipercaya dapat mengurangi kecemasan medis saat melahirkan (Schober, 2021). Ritual kelahiran dilakukan oleh orang yang melahirkan secara tradisional dan mereka yang menjalani pengobatan medis (Hennessey,

2021). Ibu yang melahirkan mengalami trauma dan membutuhkan terapi untuk menghilangkan trauma tersebut. Lebih jauh, ritual kelahiran juga mengkaji tentang keselamatan, yaitu ungkapan rasa syukur. Akan tetapi, ritual ini telah kabur karena kemajuan teknologi dan perubahan struktur sosial dan budaya (Busro & Qodim, 2018). Ritual penyembuhan juga dilakukan bagi ibu yang baru melahirkan dengan memandikan bayi terlebih dahulu. Sebagai simbol penyambutan bayi kedalam masyarakat, penyembelihan hewan akikah dilakukan saat ritual memandikan bayi. Ritual ini penting untuk mengenalkan nilai-nilai sosial budaya kepada bayi sejak dini. Simbolisme, makna, dan sesaji dalam pelaksanaan ritual kelahiran menunjukkan bahwa kelahiran bayi diharapkan membawa keselamatan bagi anak (Wulandari, 2018).

Selain itu, ritual kelahiran bertujuan untuk mempersiapkan anak dalam menghadapi dunia dan menumbuhkan karakter anak. Pendidikan karakter mengacu pada berbagai aktivitas kehidupan dalam masyarakat yang terpadu dalam bingkai budaya yang diartikan sebagai buah cipta, rasa, dan karsa manusia (Koentjaraningrat, 1979). Salah satu wujud budaya dalam masyarakat Indonesia adalah praktik adat istiadat, peninggalan nenek moyang masyarakat Indonesia, khususnya masyarakat suku Sasak, yaitu tradisi Peraq api. Penelitian relevan tentang pendidikan karakter mengacu pada hasil penelusuran pustaka penelitian terdahulu, banyak peneliti telah meneliti nilai pendidikan karakter dalam berbagai tradisi. Nilai-nilai pendidikan karakter juga terdapat dalam tradisi apitan dan kadeso, yaitu jujur, religius, disiplin, cinta tanah air, toleransi, cinta damai, serta peduli terhadap lingkungan dan masyarakat, nilai pendidikan karakter juga diungkapkan oleh berbagai penelitian terdahulu diantaranya pertunjukan Reog Ponorogo yang memiliki nilai-nilai karakter yaitu membangun nasionalisme kearifan lokal (Sriana, Trisakti & Yanuartuti 2020); religius, gotong royong (Sriana et al., 2020); memupuk kebersamaan, etika sosial, berbakti kepada orang tua, beriman, bertaqwa, jujur, cerdas dan ulet, mengasihi sesama makhluk Tuhan, yakin akan takdir Tuhan, menebar kebaikan kepada sesama dan bersyukur atas anugerah Tuhan rasa syukur, tanggung jawab, disiplin, cinta kasih dan kasih sayang, disiplin, selalu bekerja keras, mandiri, kreatif dan toleran (Erni & Herwandi, 2018; Hemafitria, 2019; Taena et al., 2021).

Merujuk pada berbagai penelitian terkait ritual kelahiran, belum ada penelitian yang secara khusus membahas tentang nilai pendidikan karakter yang terkandung dalam ritus daur hidup, khususnya pada kelahiran ritual Peraq Api. Maka, peneliti secara eksploratif

memfokuskan pada penelitian terkait pendidikan karakter yang terkandung dalam Peraq Api. Istilah 'pendidikan karakter' mengacu pada nilai-nilai pendidikan moral, keadilan, kejujuran, rasa hormat, tanggung jawab, dan penghargaan terhadap diri sendiri dan orang lain. Pendidikan karakter merupakan pendekatan pendidikan yang komprehensif, terencana, dan sistematis yang mengajarkan nilai-nilai moral, di mana anak-anak memiliki konsep benar dan salah serta mematuhi standar perilaku masyarakat (Heidari et al., 2019). Pandangan lain juga menjelaskan bahwa pendidikan karakter merupakan seperangkat sifat pribadi yang menghasilkan moral dan emosi tertentu (Suwartini et al., 2017); pendidikan karakter berfokus pada pembelajaran nilai, klarifikasi nilai, dan pengembangan moral (Santoso et al., 2020). Hal ini juga dikarenakan pendidikan karakter merupakan komponen ilmu, kesadaran, pengetahuan dan tindakan yang diimplementasikan dalam agama, masyarakat, bangsa dan negara sebagai manusia seutuhnya (Santoso dkk, 2020). Pandangan ini menggambarkan bahwa pendidikan karakter dalam suatu tradisi merupakan buah dari pemikiran dan aktivitas budaya. Pertanyaannya adalah sebagai berikut: (1) Bagaimana proses pelaksanaan peraq api pada masyarakat suku Sasak di Lombok, Indonesia? (2) Bagaimana nilai-nilai pendidikan karakter yang terkandung dalam tradisi peraq api pada masyarakat suku Sasak di Lombok, Indonesia?

Prosesi Pelaksanaan Tradisi *Peraq Api*

Sebagian besar wilayah Indonesia merupakan lautan dan jarak etnis yang ada di dalamnya semakin diperpendek oleh persatuan dan kesatuan atas nama bangsa Indonesia (Bria, 2018). Kehidupan bernegara di Indonesia diatur oleh hukum (Gunawan, 2010) yang dibarengi dengan simbol-simbol budaya yang menjadi cita-cita ideologis sebagai identitas budaya dan agama menjadi salah satu unsur penguat budaya (Venkatesh, 2021), dan Indonesia memiliki ribuan warisan budaya yang perlu dilestarikan.

Setiap provinsi di Indonesia sangat beragam budayanya, budaya berupa seni, perilaku dan sikap, serta kepercayaan yang beragam. Dolanan berasal dari Jawa Tengah; lagu Gugur Mayang berasal dari Lombok dan berbagai bentuk budaya lainnya (Hidayah, 2017; Riadi, 2021). Budaya mengenai kepercayaan meliputi ritual Slametan Cirebon (Busro & Qodim, 2018), memandikan bayi di Aceh (Manan, 2019) dan peraq api di Lombok. Budaya Indonesia berorientasi pada hiburan dan mengandung nilai-nilai.

Sebagai suku mayoritas di Pulau Lombok, masyarakat suku Sasak memiliki tradisi dan budaya tersendiri, termasuk tradisi perak api. Tradisi Peraq Api pada awalnya merupakan eksperimen masyarakat tentang aktivitas sosial. Tradisi ini merupakan ritual peralihan dan respons budaya langsung terhadap faktor biologis, perubahan psikologis, dan tahapan kehidupan manusia (Erni & Herwandi, 2018). Dalam literatur, belum ada referensi kapan tradisi peraq api mulai diritualkan. Tidak banyak penelitian terdahulu yang mencantumkan kutipan tentang periode kulturalisasi tradisi peraq api. Akan tetapi, masyarakat meyakini bahwa tradisi ini tidak bertentangan dengan agama. Hasil eksperimen sosial tersebut kemudian berubah menjadi keyakinan. Langkah selanjutnya adalah membudayakan hasil eksperimen tersebut dan menjadikannya sebagai keyakinan yang diungkapkan. Hasil eksperimen juga dicapai melalui ritualisasi bahan dan kerukunan. Hal ini juga tidak lepas dari bantuan masyarakat yang melek agama. Tradisi pada awalnya merupakan sebab tetapi akhirnya menjadi simpulan dan premis, isi dan bentuk, akibat dan tindakan pengaruh.

Bagi sebagian masyarakat suku Sasak, upacara adat kelahiran dianggap sebagai ritual yang sangat menegangkan bahkan menakutkan. Namun, tidak sedikit pula yang menganggap ritual-ritual dalam upacara adat kelahiran sebagai peristiwa sakral. Oleh karena itu, masyarakat meyakini kelahiran ini harus disambut dengan pengalaman kultural dan religius. Adapun aspek religiusitasnya dilaksanakan dengan melaksanakan zikir, besentulak dan sebagainya. Melalui siklus ritual peraq api yang selama ini dilaksanakan, masyarakat suku Sasak meyakini bahwa Tuhan dan roh-roh leluhur akan menolong anak yang lahir ke dunia agar terhindar dari marabahaya yang sewaktu-waktu dapat mengancamnya. Oleh karena itu, hal tersebut tidak dapat dipungkiri oleh masyarakat suku Sasak. Perubahan ini ada kaitannya dengan pemahaman masyarakat terhadap nilainilai dasar yang penting (Baumeister & Muraven, 1996), dan sebagian besar masyarakat meyakini dirinya lebih baik daripada sebagian besar masyarakat lainnya.

Lebih jauh, praktik tradisi peraq api dalam kehidupan masyarakat suku Sasak digagas karena beberapa alasan. Beberapa alasan tersebut antara lain adalah warisan leluhur dan kepercayaan masyarakat. Sebagai peninggalan leluhur, ini merupakan kekayaan budaya, produk budaya, atau hasil praktik di masa lalu. Dengan demikian, agar produk budaya ini bernilai, perlu ada respons kualitatif yang mendorong peningkatan budaya melalui pelestarian dan praktiknya.

Tata cara pelaksanaan adat tersebut biasanya memiliki berbagai tantangan dan pantangan, banyak hasil penelitian yang mengkajinya, diantaranya larangan ritual pangerawang yang disakralkan oleh masyarakat Kaluppini, diantaranya saat ritual tidak boleh berjualan beras, berpakaian kuning, memakan ubi jalar dan berfoto (Chandra, 2019) karena dapat mendatangkan malapetaka. Selain itu, seseorang dilarang memakan ikan asin, cumi-cumi, nanas, cempedak, dan ibu hamil tidak boleh keluar pada sore hari menjelang matahari terbenam (Nurrcahmawati & Anggraeni, 2010) karena diyakini makhluk halus akan mengganggu dan demi keselamatan bayi yang akan dilahirkan. Begitu juga pada ritual membuka lahan pertanian, Saefuddin mengamati berbagai pantangan diantaranya pantangan saat membuka lahan, menebas lahan, membuang padi, membakar lahan sebelum pukul 04 sore, menancapkan lidi bambu persegi panjang, memakan pisang di tengah sawah dan lainnya (Saefuddin, 2016). Selain itu, ibu hamil dilarang mengonsumsi bekicot, kacang tanah, kentang, susu, jahe, dan mangga (Juariah, 2018). Selain itu, dalam masyarakat Turki, terdapat kesamaan, yaitu larangan bagi ibu hamil untuk mengonsumsi ikan, kepala dan kaki domba, serta daging kelinci (Ayaz & Yaman Efe, 2008).

Seorang ibu pasti menghadapi banyak pantangan sebelum maupun sesudah melahirkan, berbeda negara memiliki kepercayaan yang berbeda pula. Di Ghana, ibu hamil dilarang melilitkan handuk di leher, menyiapkan atau mendekati api, memperlihatkan dada, serta membawa barang berat (Otoo et al., 2015). Sedangkan bagi warga Desa Kundi, ada 19 pantangan yang tidak boleh dipatuhi, di antaranya larangan makan di tengah pintu, tidak boleh menerbangkan layanglayang, membawa telur bulat ke pantai, berdiri dengan satu kaki, memakan tebu saat matahari terbenam, bersiul di laut, membunuh tanaman atau tumbuhan hutan, keluar rumah saat matahari terbenam, dan pantangan lainnya (Mustika et al., 2020). Bagi ibu hamil, rata-rata alasan kuat dari masing-masing pantangan tersebut adalah karena dapat mengakibatkan hal buruk bagi ibu dan bayi (Juairah, 2018).

Tak jauh berbeda dengan peraq api, mereka juga memiliki berbagai pantangan, di antaranya tidak boleh memberitahukan nama anak sebelum waktu yang ditentukan, tidak boleh keluar rumah sebelum magrib, dan tidak boleh memotong rambut anak sebelum ritual dilaksanakan. Tata cara pelaksanaan tradisi tersebut yakni terlebih dahulu menyiapkan bahan-bahan yang diperlukan, di antaranya beras ketan, logam, bunga, daun bikan, kelapa, gula merah, kain sarung, dan keperluan ritual lainnya. Setelah semua bahan tersedia, Belian akan mencampur dan mengolah bahan-bahan tersebut menjadi satu ramuan. Sebelum ritual dilaksanakan, bahan-bahan yang digunakan disediakan terlebih dahulu. Peran vital seorang belian tidak hanya terbatas pada proses pelaksanaan tradisi peraq api saja, tetapi belian juga memiliki peran mulai dari seseorang mengalami ngidam

saat hamil, proses melahirkan hingga acara pemberian nama. Belian selalu terlibat didalamnya. Keterikatan antara ibu hamil dengan bayinya tidak bisa dilepaskan hingga prosesi dilaksanakan.

Pengolahan bahan dilakukan setelah semua bahan tersedia. Pengolahan diawali dengan membersihkan beras ketan kemudian disaring hingga airnya mengering. Kemudian beras ketan disangrai hingga kecokelatan dan direndam dalam air panas hingga mengembang. Tahap selanjutnya adalah membuat parutan kelapa dan gula. Parutan ini berfungsi untuk menambah aroma santan dan rasa manis pada nasi ketan goreng. Nasi ketan, kelapa, dan gula dicampur dan siap dihidangkan. Dalam proses penyajian, setiap takaran yang dibagikan kepada masyarakat berpedoman pada belian. Istilah ini dikenal dengan istilah montong siong.

Pelaksanaan ritual peraq api ini dilakukan dalam tiga tahap. Pertama, memandikan anak. Proses ini diawali dengan menyiapkan anak yang akan dimandikan dengan mencampur bahan-bahan yang telah diramu. Kedua, pengasapan dilakukan dengan menyiapkan sabut kelapa. Sabut kelapa disusun berlapis-lapis kemudian dibakar. Setelah asap mulai mengepul, belian meletakkan anak di atas keleong (tampi bulat dari anyaman bambu), kemudian diputar dan dikibaskibaskan di atas asap dengan penuh harap, cemas, dan khawatir apabila sewaktu-waktu anak mengalami gangguan pernapasan karena menghirup asap kotor atau bahkan terjatuh saat berada di atas keleong. Ketiga, air bekas mandi bayi disiramkan ke atas keleong. Dalam sesi ini, masyarakat berdiri di samping keleong, kemudian mengangkat tangan sambil menimba air dan mengusap-usap wajah.

Tahap terakhir adalah pemberian nama. Pemberian nama ini dilakukan dengan menyiapkan lebih dari satu nama yang ditulis pada sehelai kertas lipat dari sekian banyak nama yang ditulis oleh kedua orang tua. Kemudian kertas tersebut dipegang di tangan kanan dan kiri anak, kertas yang dipegang dengan kuat diyakini sebagai nama yang paling disukai anak dan dijadikan sebagai nama resmi yang digunakan selama mengemban tugas di dunia dan akhirat.

Nilai karakter dalam tradisi *Peraq Api*

Pendidikan karakter merupakan suatu usaha yang disengaja dan proaktif yang dilakukan oleh sekolah dan pemerintah untuk menanamkan nilai-nilai inti etika, seperti peduli, jujur, adil, tanggung jawab, menghargai orang lain (Komara & Adiraharja, 2020) yang dihadirkan kebaikan sepenuh hati (Farida, 2016) karena nilai-nilai karakter berhubungan dengan Tuhan Yang Maha Esa, sesama manusia dan diri sendiri. Dengan kata lain, karakter sangat erat dengan

kepribadian. Ki Hajar Dewantara mengatakan bahwa pendidikan karakter meliputi hati, karsa dan olah raga yang terkandung dalam nilai-nilai religiusitas, kejujuran, toleransi, tangguh, kerja keras, kebangsaan dan peduli lingkungan (Asa, 2019).

Nilai-nilai karakter pendidikan yang terkandung dalam ritual peraq api mengandung nilai-nilai nasionalisme, ketangguhan, komitmen, religius, disiplin, cinta tanah air, keimanan, ketakwaan, kebersamaan, etika dan tanggung jawab, peduli lingkungan, rasa hormat, rasa syukur, rela berkorban, gotong royong, tanggung jawab sosial. Karakter nasionalisme merupakan wujud cinta tanah air yang dapat dikembangkan melalui berbagai media, yaitu dapat melalui dongeng; lagu kebangsaan; pembelajaran sejarah (Aisyah, 2018; Diansyah & Magdalena, 2019). Selain itu juga melalui Program santunan, program pendidikan nilai-nilai hidup, tematik muatan sosial; pramuka dan lain sebagainya. Karakter nasionalisme masyarakat dalam ritual peraq api ditunjukkan dalam keinginan untuk selalu melestarikan budaya lokal yang dimiliki karena melestarikan budaya lokal merupakan bagian dari menumbuhkan sikap cinta terhadap budaya dan tanah air.

Karakter religius: Karakter religius dikaitkan dengan nilainilai karakter Nabi shiddiq, amanah, tabliq dan fathonah (Ismail, 2020), serta perilaku yang dilandasi hati nurani dan keterikatan pada norma agama (Narulita et al., 2017). Karakter religiusitas dalam penelitian ini ditunjukkan dengan menggunakan berbagai bahan untuk melakukan ritual, termasuk bahan-bahan yang halal, terutama yang herbal. Selain itu, sebelum memulai aktivitas ritual, membaca bismillah terlebih dahulu. Dapat disimpulkan bahwa tidak ada pertentangan antara agama dan budaya. Sikap keyakinan dan ketakwaan menunjukkan karakter religius dalam ritual peraq api yang dilakukan, tetapi muara segalanya diserahkan kepada Tuhan. Karakter kebersamaan dalam peraq api ditunjukkan dengan sikap toleran tanpa membebani para pelaksana tradisi.

Karakter etik dan bertanggung jawab: Karakter ini ditunjukkan dengan perilaku yang menghargai keluhuran warisan budaya masyarakat. Tanggung jawab ditunjukkan dengan sikap ingin meneruskan dan menjalankan *peraq api* tanpa ada unsur paksaan dari siapapun. Sebagai bentuk tanggung jawab, masyarakat juga harus melakukan digitalisasi budaya (Muthoharoh & Prastyaningsih, 2020).

Bentuk tanggung jawab terhadap budaya juga dipraktikkan dengan pembinaan yang baik dari pemerintah agar tradisi lokal tidak punah (Anggara, 2018), dibarengi dengan penguatan peran lembaga adat (Sonia & Sarwoprasodjo 2020) dalam pelestarian budaya.

Karakter peduli lingkungan: Peduli lingkungan merupakan perwujudan sikap manusia terhadap lingkungan melalui tindakan sehari-hari yang berupaya mencegah terjadinya kerusakan pada lingkungan alam di sekitarnya. Karakter ini biasanya ditanamkan melalui pembiasaan, dan dapat dikatakan bahwa karakter ini turut serta berupaya untuk memperbaiki, mengelola, dan memanfaatkan lingkungan dengan baik. Karakter ini harus ditanamkan sedini mungkin agar mampu mengelola lingkungan dengan baik dan bijaksana serta memiliki rasa tanggung jawab terhadap lingkungan sekitar (Ramadhani et al., 2019).

Banyak cara yang dapat dilakukan untuk menanamkan karakter peduli lingkungan, baik di lingkungan pendidikan maupun di lingkungan masyarakat. Salah satunya melalui program pendidikan lingkungan Adiwiyata (Desfandi, 2015); kegiatan ekstrakurikuler relawan; program cinta lingkungan; kegiatan ecobrick (Khoirunnisa et al., 2021; Nasucha et al., 2020) program pendidikan konservasi keanekaragaman hayati; selamatkan bumi dari sampah, program taman bacaan masyarakat (Herowati & Azizah, 2019; Riyanto, 2020). Sebagai bagian dari ritual, nilai pendidikan karakter lingkungan ditunjukkan dengan penggunaan material dalam proses ritual, yakni dengan memaksimalkan material alam seperti aneka tumbuhan, padi, sabut kelapa, dan sebagainya. Yang benar adalah, tanpa menggunakan plastik yang dapat merusak lingkungan, secara tidak langsung dapat menjadi contoh bagaimana meletakkan dasar bagi lingkungan bagi keluarga dan masyarakat.

PENUTUP

Pembelajaran muatan lokal didesain untuk memberikan pengalaman bagi mahasiswa dalam melakukan penelitian. Desain tersebut merupakan salah satu dari berbagai model desain pembelajaran yang ada. Karena temanya relevan dengan materi yang diajarkan, yaitu memuat materi kebudayaan, maka desain pembelajaran yang dikembangkan juga berbasis pada tema tersebut, outcome yang dihasilkanpun dalam bentuk laporan penelitian lapangan.

Salah satu contoh laporan yang dihasilkan adalah penugasan mahasiswa dalam melakukan identifikasi terhadap nilai pendidikan karakter yang terdapat dalam tradisi peraq api. instrumen yang diamati berupa histori, prosedur, dan pantangan yang perlu hindari. Hasil pengamatan di susun dalam laporan dan diseminarkan secara klasikal.

DAFTAR PUSTAKA

Ahel, O., & Schirmer, M. (2023). Education for sustainable development through research-based learning in an online environment. International Journal of Sustainability in Higher Education, 24(1). https://doi.org/10.1108/IJSHE-072021-0305

Aisyah, E. N. (2018). Internalisasi Nilai Karakter Nasionalisme melalui Dongeng dan Tari (DORI) bagi Anak Usia Dini. GOLDEN AGE: JURNAL PENDIDIKAN ANAK USIA DINI, 2(2). https://doi.org/10.29313/ga.v2i2.4293

Aiyzhy, E., & Chalbak, A. (2015). Rituals and customs connected with woman's pregnancy among the peoples of the SayanAltai region (the case study of the Tuvans and the Khakass). Oriental Studies, 8(3).

Anderson, S., Hsu, Y. C., & Kinney, J. (2016). Using importanceperformance analysis to guide instructional design of experiential learning activities. Online Learning Journal, 20(4). https://doi.org/10.24059/olj.v20i4.732

Asa, A. I. (2019). PENDIDIKAN KARAKTER MENURUT KI HADJAR DEWANTARA DAN DRIYARKARA. Jurnal Pendidikan Karakter, 9(2). https://doi.org/10.21831/jpk.v9i2.25361

Asfihana, R., Salija, K., Iskandar, & Garim, I. (2022). Students' English Learning Experiences on Virtual Project-Based Learning Instruction. International Journal of Language Education, 6(2). https://doi.org/10.26858/ijole.v6i2.20506

Astini, B. N., Rachmayani, I., & Saleh, S. U. (2023). Identifikasi Penggunaan Pakaian Adat Melalui Pembelajaran Muatan Lokal di PAUD Kecamtan Sekarbela Kota Mataram. Jurnal Usia Dini, 9(2). https://doi.org/10.24114/jud.v9i2.52400

Baumeister, R. F., & Muraven, M. (1996). Identity as adaptation to social, cultural, and historical context. Journal of Adolescence, 19(5). https://doi.org/10.1006/jado.1996.0039

Bolger, D. L. (1992). The Archaeology of Fertility and Birth: A Ritual Deposit from Chalcolithic Cyprus. Journal of Anthropological Research, 48(2). https://doi.org/10.1086/jar.48.2.3630408

Bria, M. E. (2018). Penguatan Semangat Nasionalisme di Daerah Perbatasan Melalui Pendidikan Kewarganegaraan Berbasis Kearifan Lokal. JUPIIS: JURNAL PENDIDIKAN ILMU-ILMU SOSIAL, 10(1). https://doi.org/10.24114/jupiis.v10i1.8379

Burns, E. (2014). More Than Clinical Waste? Placenta Rituals Among Australian Home-Birthing Women. The Journal of Perinatal Education, 23(1). https://doi.org/10.1891/10581243.23.1.41

Busro, B., & Qodim, H. (2018). Perubahan Budaya dalam Ritual Slametan Kelahiran di Cirebon, Indonesia. Jurnal Studi Agama Dan Masyarakat, 14(2). https://doi.org/10.23971/jsam.v14i2.699

Desfandi, M. (2015). MEWUJUDKAN MASYARAKAT BERKARAKTER PEDULI LINGKUNGAN MELALUI PROGRAM ADIWIYATA. SOSIO DIDAKTIKA: Social Science Education Journal, 2(1). https://doi.org/10.15408/sd.v2i1.1661

Diansyah, A., & Magdalena, M. (2019). IMPLEMENTASI NILAI KARAKTER NASIONALISME MELALUI PEMBELAJARAN SEJARAH MATERI PENDUDUKAN JEPANG DI INDONESIA DI SMA SWASTA BUDISATRYA MEDAN KELAS XI T.A 2018/2019. Puteri Hijau : Jurnal Pendidikan Sejarah, 4(2). https://doi.org/10.24114/ph.v4i2.16306

Erni, E., & Herwandi, H. (2018). Pendidikan Nilai Karakter dalam Tradisi Lisan Nyanyi Panjang Bujang Si Undang pada Masyarakat Suku Petalangan Provinsi Riau. GERAM, 6(1). https://doi.org/10.25299/geram.2018.vol6(1).1258

Espinoza-Figueroa, F., Vanneste, D., Alvarado-Vanegas, B., FarfánPacheco, K., & Rodriguez-Giron, S. (2021). Research-based learning (RBL): Added-value in tourism education. Journal of Hospitality, Leisure, Sport and Tourism Education, 28. https://doi.org/10.1016/j.jhlste.2021.100312

Faturohman, O., Sudrajat, A., & Ghoer, H. F. (2022). Manajemen Kurikulum Pembelajaran Muatan Lokal Bahasa Daerah untuk Meningkatkan Keterampilan Berbahasa Sunda. JIIP - Jurnal Ilmiah Ilmu Pendidikan, 5(4). https://doi.org/10.54371/jiip.v5i4.551

Gachago, D., Bali, M., & Pallitt, N. (2024). Equity-Oriented Learning Design: An Entangled Future. Postdigital Science and Education, 6(1). https://doi.org/10.1007/s42438-02300420-w

Heidari, M., Aryankhesal, A., & Khorasani-Zavareh, D. (2019). Laypeople roles at road traffic crash scenes: a systematic review. In International Journal of Injury Control and Safety Promotion (Vol. 26, Issue 1). https://doi.org/10.1080/17457300.2018.1481869

Hemafitria, H. (2019). NILAI KARAKTER BERBASIS KEARIFAN LOKAL TRADISI TEPUNG TAWAR PADA ETNIS MELAYU SAMBAS. Jurnal Pendidikan Kewarganegaraan, 3(2). https://doi.org/10.31571/pkn.v3i2.1435

Hennessey, A. M. (2021). Religion, nonreligion and the sacred: Art and the contemporary rituals of birth. Religions, 12(11). https://doi.org/10.3390/rel12110941

Herowati, H., & Azizah, L. F. (2019). Wujudkan Karakter Budaya Cinta Lingkungan Bersih Melalui Kegiatan “Selamatkan

Bumi Dari Sampah” Pada Siswa SDN Bangkal II Sumenep. Jurnal ABDIRAJA, 2(2).

https://doi.org/10.24929/adr.v2i2.744

Hidayah, A. (2017). MAKNA BUDAYA LAGU DOLANAN: DHONDHONG APA SALAK, GUNDHUL PACUL. Jurnal Penelitian Humaniora, 18(1). https://doi.org/10.23917/humaniora.v18i1.3637

Hwang, N. K., Shim, S. H., & Cheon, H. W. (2023). Digital learning designs in occupational therapy education: a scoping review. BMC Medical Education, 23(1). https://doi.org/10.1186/s12909-022-03955-x

Ismail, I. (2020). PENDIDIKAN KARAKTER BERBASIS RELIGIUS. Jurnal Al-Qalam: Jurnal Kajian Islam & Pendidikan, 7(1). https://doi.org/10.47435/al-qalam.v7i1.182

Khoirunnisa, H., Khasanah, I., & Rakhmawati, E. (2021). Penanaman Karakter Peduli Lingkungan Melalui Ecobrick Pada Anak Usia 3-4 Tahun. PAUDIA : Jurnal Penelitian Dalam Bidang Pendidikan Anak Usia Dini, 10(1). https://doi.org/10.26877/paudia.v10i1.8176

Khumraksa, B., & Burachat, P. (2022). THE SCIENTIFIC QUESTIONING AND EXPERIMENTAL SKILLS OF ELEMENTARY SCHOOL STUDENTS: THE EFFECTS OF RESEARCH-BASED LEARNING. Jurnal Pendidikan IPA Indonesia,11(4). https://doi.org/10.15294/jpii.v11i4.36807

Komara, E., & Adiraharja, M. I. (2020). Integrasi Nilai-nilai Kearifan Lokal dalam Pembelajaran Kewirausahaan di SMK Negeri 10 Kota Bandung. MIMBAR PENDIDIKAN, 5(2). https://doi.org/10.17509/mimbardik.v5i2.28870

Koohang, A., Paliszkiewicz, J., Klein, D., & Horn Nord, J. (2016). The importance of active learning elements in the design of online courses. Online Journal of Applied Knowledge Management, 4(2). https://doi.org/10.36965/ojakm.2016.4(2)17-28

Kuntjaraningrat. (1979). Pengantar Antropologi Budaya. Pengantar Antropologi Budaya.

Latifah, N. N. (2019). PEMBELAJARAN MUATAN LOKAL BAHASA JAWA DALAM PELAKSANAAN KURIKULUM 2013 DI SDN SAMBIROTO

01 SEMARANG. Jurnal Pendidikan Dasar, 10(1). https://doi.org/10.21009/jpd.v10i1.9571
Lemon, B. S. (2002). Exploring Latino rituals in birthing. Understanding the need to bury the placenta. AWHONN
Lifelines / Association of Women's Health, Obstetric and Neonatal Nurses, 6(5). https://doi.org/10.1177/1091592302238934
Li, L. (2023). Designing Fun Teaching Activities in Guzheng Education. International Journal of Education and Humanities, 9(1). https://doi.org/10.54097/ijeh.v9i1.9025
Manan, A. (2019). THE RITUAL OF FIRST INFANT BATHING IN ACEH: An Ethnographic Study in West Labuhan Haji, South
Aceh. Journal of Contemporary Islam and Muslim Societies,
3(2). https://doi.org/10.30821/jcims.v3i2.5466
Maulidiyah, N. L., & Syafii. (2023). Motif Khas Tenun Ikat Troso sebagai Sumber Pembelajaran Muatan lokal Seni Rupa SMP di Kabupaten Jepara. Eduarts: Jurnal Pendidikan Seni, 12(1).
Megawati. (2018). Pentingnya Pengakomodasian Pengalaman
Belajar pada Pembelajaran IPA. Jurnal Tunas Pendidikan, 1(1).
Mustika, N. P., & Royanto, L. R. M. (2021). Peran motivasi sebagai mediator antara kesiapan belajar daring dan pengalaman belajar mahasiswa di masa pandemi COVID-19. Jurnal Psikologi Ulayat. https://doi.org/10.24854/jpu187
Muthoharoh, M., & Prastyaningsih, H. (2020). MELESTARIKAN BUDAYA LITERASI KARYA SASTRA MELALUI LITERASI
DIGITAL DI ERA MILENIAL. Lingua Rima: Jurnal Pendidikan Bahasa Dan Sastra Indonesia, 9(1).
https://doi.org/10.31000/lgrm.v9i1.2404
Narulita, S., Aulia, R. N., Wajdi, F., & Khumaeroh, U. (2017). Pembentukan Karakter Religius Melalui Wisata Religi. Prosiding Seminar Nasional Tahunan Fakultas Ilmu Sosial Universitas Negeri Medan, 1(1).
Nasucha, Y., Rahmawati, L. E., Silviana, Y., Udin, R., Atitah, S.,
Astuti, W., Indriyani, N., Safitri, I., Ayu, F. D., Aji, S., Nirmala,
E., & Arfiah, S. (2020). Penguatan Karakter Peduli Lingkungan melalui Program Cinta Lingkungan di MIM Kranggan, Sukoharjo. Buletin KKN Pendidikan, 2(2). https://doi.org/10.23917/bkkndik.v2i2.11846
Noguez, J., & Neri, L. (2019). Research-based learning: a case study for engineering students. International Journal on Interactive Design and Manufacturing, 13(4). https://doi.org/10.1007/s12008-019-00570-x

Persico, D., Passarelli, M., Manganello, F., Gewerc Barujel, A., & Rodríguez Groba, A. (2023). The participatory dimension of teachers' self-regulated professional learning about learning design: beliefs versus behaviours. Professional Development in Education, 49(2).
https://doi.org/10.1080/19415257.2020.1787193
Ramadhani, M. R., Fernanda, R., Sari, R., & Lubis, H. (2019). Peran
Pola Asuh Orang Tua Dalam Membentuk Karakter Peduli Lingkungan. Psikostudia : Jurnal Psikologi, 7(2). https://doi.org/10.30872/psikostudia.v7i2.2406
Ratnawati, N., & Idris. (2020). Improving student capabilities through research-based learning innovation on E-learning system. International Journal of Emerging Technologies in Learning, 15(4). https://doi.org/10.3991/ijet.v15i04.11820
Riadi, S. (2021). Nilai Moral Dalam Lirik Lagu Gugur Mayang (Analisis Semiotika Budaya). PENA: Jurnal Pendidikan Bahasa, Sastra, Dan …, 1(1).
Rienties, B., & Toetenel, L. (2016). The impact of learning design on student behaviour, satisfaction and performance: A cross-institutional comparison across 151 modules. Computers in Human Behavior, 60.
https://doi.org/10.1016/j.chb.2016.02.074
Rienties, B., Toetenel, L., & Bryan, A. (2015). "Scaling up" learning design: Impact of learning design activities on LMS behavior and performance. ACM International Conference Proceeding Series, 16-20-March-2015.
https://doi.org/10.1145/2723576.2723600
Riyanto, P. (2020). Literasi sebagai Upaya Penanaman Karakter
Peduli Lingkungan melalui Kegiatan Taman Bacaan Masyarakat. Diklus: Jurnal Pendidikan Luar Sekolah, 4(1). https://doi.org/10.21831/diklus.v4i1.27889
Schober, S. (2021). Hofzeremoniell und Gebärstuhl. Zur
Bedeutung von Ritualen bei den Entbindungen Maria Theresias (1717–1780). Historia.Scribere, 13.
https://doi.org/10.15203/historia.scribere.13.617
Sriana, F. Y., Trisakti, T., & Yanuartuti, S. (2020). Pengalaman Fenomenologis Pertunjukan Reog Ponorogo dan
Relevansinya terhadap Pendidikan Karakter. LOKABASA,
11(1). https://doi.org/10.17509/jlb.v11i1.25193
Suhupawati, S., & Eka Mayasari S. W, D. (2017). UPACARA ADAT KELAHIRAN SEBAGAI NILAI SOSIAL BUDAYA PADA

MASYARAKAT SUKU SASAK DESA PENGADANGAN. Historis | FKIP UMMat, 2(2). https://doi.org/10.31764/historis.v2i2.188

Suwartini, Haryanto, S., & Prihatni, Y. (2017). Pengembangan tes untuk mengukur kemampuan berpikir tingkat tinggi pada mata pelajaran ekonomi. Wiyata Dharma: Jurnal Penelitian Dan Evaluasi Pendidikan, 5(2).

Taena, L., Ali Basri, L. O., Balawa, L. O., & Rasiah, -. (2021). Tradisi Khabanti Kantola sebagai Model Pendidikan Karakter Terintegrasi Kurikulum Lokal dalam Pendidikan Seni Budaya di Sekolah Menengah Kabupaten Mona. Mudra Jurnal Seni Budaya, 31(1). https://doi.org/10.31091/mudra.v31i1.250

Taqwiem, A., & Diyan Pertiwi, F. (2021). Analysis of Halal Tourism Development in Lombok Island to Support The Economic Welfare of The Community. Journal Research of Social Science, Economics, and Management, 1(1). https://doi.org/10.59141/jrssem.v1i1.5

Thiem, J., Preetz, R., & Haberstroh, S. (2023). How research-based learning affects students' self-rated research competences: evidence from a longitudinal study across disciplines. Studies in Higher Education, 48(7). https://doi.org/10.1080/03075079.2023.2181326

Uno, H. H. B., Lamatenggo, Nina, Satria, & koni. (2020). Desain Pembelajaran. DESAIN PEMBELAJARAN Pengertian, November. Venkatesh, V. (2021). The superhero symbol: media, culture & politics. New Review of Film and Television Studies, 19(1). https://doi.org/10.1080/17400309.2021.1872278

Wessels, I., Rueß, J., Gess, C., Deicke, W., & Ziegler, M. (2021). Is research-based learning effective? Evidence from a pre–post analysis in the social sciences. Studies in Higher Education, 46(12). https://doi.org/10.1080/03075079.2020.1739014

Widyaningrum, L., & Tantoro, S. (2017). Tradisi Adat Jawa dalam Menyambut Kelahiran Bayi (Studi Tentang Pelaksanaan Tradisi Jagongan Pada Sepasaran Bayi) di Desa Harapan Harapan Jaya Kecamatan Pangkalan Kuras Kabupaten Pelalawan. Jurnal Online Mahasiswa (JOM) Bidang Ilmu Sosial Dan Ilmu Politik, 4(2).

Zalavra, E., Papanikolaou, K., Dimitriadis, Y., & Sgouropoulou, C. (2023). Representing learning designs in a design support tool. Education and Information Technologies, 28(6). https://doi.org/10.1007/s10639-022-11441-6

EKSPLORASI WAKAF BERBASIS *CROWDFUNDING*: PELUANG DAN TANTANGAN DALAM PENGEMBANGAN PTKI

Prof. Dr. H. M. Zaidi Abdad, M.Ag.
(Guru Besar dalam Kepakaran Manajemen Wakaf)

PENDAHULUAN

Wakaf, sebagai instrumen sosial yang telah lama dikenal dalam tradisi Islam,[47] memiliki potensi yang sangat besar untuk mendukung pendanaan pendidikan di Perguruan Tinggi Keagamaan Islam (PTKI). Dalam konteks ini, pemanfaatan model *crowdfunding* untuk optimalisasi wakaf menjadi solusi yang inovatif, menawarkan pembiayaan yang berkelanjutan bagi pengembangan fasilitas pendidikan, penelitian, dan pemberdayaan sumber daya manusia di PTKI. *Crowdfunding* merupakan suatu sistem alternatif baru dari bidang keuangan yang terkait dengan pendanaan dalam bentuk *platform online*. [48] Mohd Thas Thake. mengungakapkan bahwa *crowdfunding* merupakan salah satu metode pengumpulan dana, dalam jumlah yang relatif kecil untuk mendanai suatu proyek yang lebih besar melalui internet, tanpa menggunakan standar keuangan yang ada pada umumnya.[49]

Crowdfunding, yang memungkinkan pengumpulan dana dari berbagai individu melalui platform digital, memberikan kesempatan bagi PTKI untuk memperluas cakupan wakaf mereka, baik di dalam negeri maupun di luar negeri. Dengan prinsip gotong royong dalam Islam, seperti yang tercermin dalam ayat Al-Qur'an, "Dan tolong-menolonglah kamu dalam kebaikan dan takwa...", [50] *crowdfunding*

---

[47]Dalam sejarah Islam, wakaf dikenal sejak masa Rasulullah SAW karena wakaf disyariatkan pada tahun kedua Hijriyah. Di kalangan ahli *yurisprudensi* Islam (*fuqaha'*) ada dua pandangan tentang siapa yang pertama kali melaksanakan syariat wakaf. Sebagian mengatakan bahwa yang pertama kali melaksanakan wakaf adalah Rasulullah SAW yaitu wakaf tanah milik Nabi SAW untuk dibangun masjid. Sebagian yang lain menyatakan Umar bin Khatab. Lihat Buku Penulis: *Paradigma Wakaf dalam Islam dan Undang_undang di* ndonesia. Lihat pula Fahmi Medias, "Wakaf Produktif dalam Perspektif Islam", dalam *Jurnal Ekonomi Islam, La Raiba,* Volume IV. No. 10, 2010.

[48] Agreement, G., & Union, E. *Crowdfunding As a Novel Financial Tool for*, (District. 768936: 2020)

[49] Mohd Thas Thaker, M. A. Bin & Amin, M. F. Bin. "Factors influencing consumers' adoption of Islamic mobile banking services in Malaysia: An approach of partial least squares (PLS)". Dalam *Journal of Islamic Marketing,* 10 (4), 1037–1056. https://doi.org/10.1108/JIMA-04-2018-0065.

[50]QS. *Al-Ma'idah*: 2.

berbasis wakaf mendapatkan dasar moral yang kuat dalam tradisi Islam.

Salah satu peluang utama dari pengoptimalan wakaf berbasis *crowdfunding* adalah peningkatan aksesibilitas dan transparansi dalam proses pengumpulan dana. Melalui platform *crowdfunding,* PTKI dapat menjangkau masyarakat luas, termasuk alumni, masyarakat umum, dan diaspora, untuk berpartisipasi dalam penggalangan dana wakaf. Hal ini tidak hanya memperbesar jumlah dana yang terkumpul, tetapi juga membuka kesempatan bagi individu yang mungkin tidak memiliki akses langsung untuk terlibat dalam kegiatan wakaf secara tradisional. Teknologi digital memberikan keunggulan signifikan dengan mempermudah proses donasi, pemantauan, dan pelaporan kepada para wakif. Oleh karena itu*, crowdfunding* dapat mempercepat dan memperluas dampak positif wakaf terhadap pendidikan Islam, yang sejalan dengan Hadis Nabi Muhammad SAW: "Jika seseorang mati, maka terputuslah amalannya, kecuali tiga hal: sedekah jariyah, ilmu yang bermanfaat, dan anak saleh yang mendoakan"[51].

Namun, meskipun banyak peluang yang dapat dimanfaatkan, terdapat sejumlah tantangan yang harus dihadapi oleh PTKI dalam mengimplementasikan model *crowdfunding* berbasis wakaf. Salah satunya adalah tantangan terkait regulasi dan kebijakan yang mengatur pengelolaan wakaf di Indonesia dan negara lain. Belum adanya regulasi yang jelas mengenai pengelolaan dana wakaf melalui *platform digital* menjadi kendala utama dalam memperkenalkan *crowdfunding* secara luas. Selain itu, masalah transparansi dan akuntabilitas dalam pengelolaan dana wakaf juga sangat penting. PTKI harus memastikan bahwa dana yang terkumpul melalui *crowdfunding* digunakan sesuai dengan tujuan yang telah ditentukan, baik untuk pengembangan fasilitas pendidikan, beasiswa, atau penelitian, agar kepercayaan publik tetap terjaga.

Tantangan lain yang dihadapi adalah keterbatasan partisipasi masyarakat. Meskipun *crowdfunding* membuka peluang bagi banyak pihak untuk terlibat, tidak semua kalangan memiliki pemahaman yang memadai tentang konsep wakaf atau cara berpartisipasi dalam penggalangan dana digital. Oleh karena itu, PTKI perlu melaksanakan edukasi dan sosialisasi yang intensif mengenai pentingnya wakaf dan bagaimana *crowdfunding* bisa menjadi sarana untuk berkontribusi

[51]Lihat Abi al-Husain Muslim bin Hajjaj, *Shahih Muslim,* Jilid II, (Beirut: Dar al-Fikr, 1993), hal. 70. Hadis No. 1631.

dalam pengembangan pendidikan Islam. Dalam hal ini, dakwah dan promosi berbasis teknologi sangat penting untuk mendorong masyarakat berpartisipasi dalam *crowdfunding* wakaf.

Selain itu, PTKI juga menghadapi tantangan teknis dalam memanfaatkan teknologi untuk *crowdfunding*. Pengelolaan *platform digital* yang aman, efisien, dan mudah diakses menjadi kunci keberhasilan *crowdfunding*. Ini memerlukan investasi dalam infrastruktur teknologi informasi yang memadai dan pelatihan pengelola PTKI untuk mengelola *crowdfunding* secara profesional. Penggunaan teknologi juga harus mematuhi prinsip-prinsip syariah yang sesuai dengan ajaran Islam, terutama terkait dengan transparansi, keadilan, dan kejujuran dalam pengelolaan dana.

Meski ada berbagai tantangan, potensi *crowdfunding* berbasis wakaf di PTKI sangat besar untuk meningkatkan kualitas pendidikan Islam. Dengan pendekatan yang lebih terbuka dan kolaboratif, serta pemanfaatan teknologi yang tepat, PTKI dapat menciptakan ekosistem pembiayaan yang lebih berkelanjutan. Ini tidak hanya akan meningkatkan kualitas pendidikan di PTKI, tetapi juga memberdayakan masyarakat untuk lebih peduli terhadap kemajuan pendidikan Islam, sebagaimana diajarkan dalam Al-Qur'an, "Sesungguhnya orang-orang yang beriman dan beramal saleh, mereka adalah sebaik-baik makhluk".[52]

Secara keseluruhan, wakaf berbasis *crowdfunding* di PTKI menawarkan potensi besar untuk meningkatkan kualitas dan akses pendidikan Islam. Untuk mencapai hal tersebut, diperlukan kerjasama yang solid antara PTKI, pemerintah, masyarakat, dan Badan Wakaf Indonesia yang profesional. Dengan mengatasi tantangan-tantangan yang ada, diharapkan *crowdfunding* berbasis wakaf dapat menjadi solusi yang efektif dan berkelanjutan untuk mendanai pendidikan di lingkungan PTKI, serta memperkuat peran pendidikan Islam dalam pembangunan sumber daya manusia yang berkualitas dan bermanfaat bagi umat.

PERSPEKTIF HUKUM DAN PANDANGAN ULAMA

Regulasi Wakaf di Indonesia

Regulasi wakaf di Indonesia diatur dengan cukup rinci melalui berbagai peraturan perundang-undangan yang berorientasi pada perlindungan dan pengelolaan harta wakaf secara syar'i dan efisien. Salah satu dasar hukum utama dalam pengelolaan wakaf di Indonesia adalah Undang-Undang Nomor 41 Tahun 2004 tentang Wakaf. UU ini

[52]QS. *al-Bayyinah*: 7.

mengatur berbagai aspek wakaf, mulai dari definisi, tata cara berwakaf, hingga pengelolaannya. Dalam UU tersebut wakaf didefinisikan sebagai "perbuatan hukum seseorang atau badan hukum yang menyerahkan sebagian hartanya untuk kepentingan agama, pendidikan, sosial, dan kemanusiaan, yang dikelola berdasarkan prinsip-prinsip syariah." [53] Regulasi ini menjadi pedoman dalam pengelolaan dan penggunaannya.

Salah satu pasal penting dalam UU No. 41 Tahun 2004 adalah yang menyatakan bahwa harta yang diwakafkan hanya boleh digunakan untuk tujuan yang sesuai dengan syariah dan tidak bertentangan dengan prinsip agama.[54] Hal ini mencakup kegiatan yang berkaitan dengan pendidikan, kesehatan, dan sosial, yang semuanya merupakan sektor yang menjadi prioritas dalam pengelolaan wakaf di Indonesia. Selain itu, UU Wakaf juga mengatur bahwa pengelolaan wakaf harus dilakukan oleh Nazir yang memiliki kemampuan dan kompetensi, baik individu maupun badan hukum yang berwenang, untuk memastikan wakaf tersebut dikelola secara profesional dan akuntabel.[55] Hal ini penting agar dana wakaf yang dikumpulkan dapat memberikan manfaat maksimal bagi umat, tanpa adanya penyalahgunaan.

Pada praktiknya, pengelolaan wakaf di Indonesia dihadapkan pada berbagai tantangan, terutama dalam hal pengawasan dan transparansi. Oleh karena itu, dalam kaitan dengan pengelolaan ini, UU Wakaf memberikan amanah kepada MUI, sebagaimana disebutkan bahwa Majelis Ulama Indonesia (MUI) memiliki peran sebagai pemberi fatwa terkait dengan keabsahan wakaf dan pengelolaannya.[56] MUI juga memiliki otoritas untuk memberikan panduan mengenai jenis-jenis harta yang dapat diwakafkan dan bagaimana prosedur wakaf yang sah menurut syariah. Namun, dalam praktiknya, pengawasan terhadap pengelolaan wakaf seringkali kurang optimal, terutama pada tingkat Nazir yang kurang berkompeten atau kurang memiliki pemahaman mendalam tentang prinsip-prinsip syariah yang harus diikuti dalam pengelolaan wakaf. Ini menuntut adanya regulasi yang lebih jelas dan pengawasan yang lebih ketat.

Selain itu, regulasi terkait wakaf berbasis teknologi, seperti *crowdfunding,* belum secara eksplisit diatur dalam UU Wakaf. Sebagai contoh, walaupun *crowdfunding* dapat menjadi sarana yang sangat potensial untuk menggalang dana wakaf, hingga kini belum ada

[53] Lihat pasal 1 ayat (1).
[54] Lihat pasal 5
[55] Lihat Pasal 19 ayat (1)
[56]Lihat Pasal 21

peraturan yang secara jelas mengatur bagaimana pengelolaan dana wakaf melalui *platform digital* ini harus dilakukan sesuai dengan hukum syariah. Dalam hal ini, diperlukan penyesuaian regulasi agar dapat mengakomodasi perkembangan teknologi yang semakin pesat, tanpa mengabaikan ketentuan syariah yang mengharuskan dana yang terkumpul digunakan untuk tujuan yang sah dan transparan. Adapun dalam hal pengawasan, Undang-Undang Wakaf memberikan kewenangan kepada Badan Wakaf Indonesia (BWI) untuk melakukan pengawasan dan pembinaan terhadap nazir, [57] namun mekanisme pengawasan terhadap platform *crowdfunding* sebagai salah satu nazir digital masih perlu diperjelas.

Berdasarkan perspektif hukum Islam, wakaf diatur dalam berbagai sumber utama hukum syariah, baik Al-Qur'an, Hadis, maupun ijtihad para ulama. Dalam Al-Qur'an, wakaf atau sedekah jariyah sering disebut sebagai amal yang pahalanya terus mengalir meskipun si wakif sudah meninggal dunia. Dalam Al-Qur'an Allah berfirman: "Perumpamaan orang yang menafkahkan hartanya di jalan Allah seperti sebutir biji yang menumbuhkan tujuh bulir, pada tiap bulir terdapat seratus biji." [58] Ayat ini secara tersirat menegaskan pentingnya niat dan tujuan wakaf yang harus semata-mata untuk kemaslahatan umat, yang kemudian akan mendatangkan pahala yang terus mengalir bagi wakif. Oleh karena itu, wakaf yang dilakukan harus sesuai dengan prinsip syariah, mengutamakan maslahat umat, dan dikelola dengan penuh tanggung jawab.

Selain itu, dalam Hadis Nabi Muhammad SAW, beliau bersabda, "Apabila seorang anak Adam meninggal dunia, maka terputuslah amalannya, kecuali tiga perkara: sedekah jariyah, ilmu yang bermanfaat, dan anak saleh yang mendoakan" [59] Hadis ini menggarisbawahi bahwa wakaf, sebagai bentuk sedekah jariyah, merupakan salah satu amal yang pahalanya terus mengalir sepanjang waktu, asalkan dikelola dengan baik dan sesuai dengan prinsip-prinsip syariah. Oleh karena itu, dalam konteks regulasi wakaf di Indonesia, perlu adanya penekanan pada pengelolaan yang berlandaskan pada hukum syariah, apabila dikembangkan dalam perspektif *crowdfunding* dalam bentuk digital, agar dana wakaf benar-benar memberikan manfaat bagi umat dan tidak disalahgunakan.

---

[57]Lihat Pasal 29

[58]QS. *Al-Baqarah*: 261.

[59]Abi al-Husain Muslim bin Hajjaj, *Shahih Muslim,* Jilid II, hal. 70. Hadis No. 1631.

Secara keseluruhan, meskipun regulasi wakaf di Indonesia sudah ada dan cukup jelas, tantangan utama terletak pada pengelolaan yang efektif, transparan, dan sesuai dengan prinsip syariah. Hal ini memerlukan perhatian khusus terhadap regulasi yang mengatur *crowdfunding* wakaf, sehingga teknologi digital dapat dimanfaatkan dengan maksimal tanpa melanggar ketentuan syariah. Pemerintah dan lembaga terkait, seperti BWI dan MUI, perlu memperbarui regulasi yang ada agar dapat mengakomodasi perkembangan zaman, menjaga amanah dari harta wakaf, dan memastikan bahwa setiap dana yang terkumpul dari masyarakat digunakan untuk tujuan yang benar-benar bermanfaat bagi umat.

Pandangan Ulama tentang *Crowdfunding*

Pandangan ulama mengenai *crowdfunding* wakaf belum terlalu banyak dibahas secara eksplisit, karena *crowdfunding* sebagai konsep modern baru berkembang dalam beberapa dekade terakhir. Namun, berbagai ulama dan pakar fiqh Islam telah memberikan pandangan mengenai wakaf dan penerapannya dalam bentuk yang lebih kontemporer, termasuk penggunaan teknologi untuk penggalangan dana wakaf, seperti *crowdfunding.*

Diantara beberapa pandangan ulama terkait dengan crowdfunding wakaf, adalah sebagai brikut:

Syeikh Wahbah al-Zuhayli, seorang ulama kontemporer yang dikenal dalam bidang fiqh, menjelaskan dalam karya-karyanya *al-Fiqh al-Islami wa Adillatuhu* bahwa wakaf harus memenuhi syarat-syarat tertentu, termasuk niat yang ikhlas dan penerima manfaat yang jelas. Dalam konteks zaman modern, ia juga mencatat pentingnya mengelola wakaf dengan profesional untuk memastikan efektivitas dan keberlanjutannya.[60]

Dr. al-Hashimi menekankan bahwa *crowdfunding* wakaf dapat menjadi solusi untuk memperluas jangkauan dan partisipasi umat dalam wakaf. Dalam tulisannya, ia menyarankan agar platform *crowdfunding* untuk wakaf dilengkapi dengan audit dan mekanisme transparansi yang jelas, agar memastikan bahwa dana yang terkumpul digunakan sesuai dengan niat yang sah dan dapat dipertanggungjawabkan.[61]

---

[60] Lihat Wahbah al-Zuhaily, *al-Fiqh al-Islam wa Adillatuh,* Jilid X, (Damsyiq Suriya: Dar al-Fikr, 1997).

[61] Muhammad Al-Hashimi, "Islamic Endowments (Waqf) in the Modern Economy," dalam *Journal of Islamic Economics,* 2019.

Kumpulan Fatwa Al-Azhar tentang kehalalan dan sahnya *crowdfunding* untuk wakaf jika dilakukan dengan memenuhi prinsip syariah. Fatwa ini menegaskan bahwa selama tujuan dari wakaf jelas, penggunaan platform *crowdfunding* dianggap sah, tanpa melanggar prinsip-prinsip syariah seperti keikhlasan niat dan transparansi dalam pengelolaan dana.[62]

Dr. Ali Jum'ah, mantan mufti al-Azhar, dalam berbagai kuliah dan fatwa yang disampaikannya, menyarankan bahwa penggunaan teknologi untuk pengumpulan dana wakaf tidak masalah selama tujuan wakaf tetap sesuai dengan syariah Islam. Dengan demikian, dapat mencakup penggunaan *platform crowdfunding* yang tidak melibatkan riba atau ketidakjelasan dalam kontrak, serta transparansi dalam pengelolaan dana.[63]

Sementara Majelis Ulama Indonesia (MUI) mengeluarkan fatwa terkait dengan wakaf uang masih bersifat umum, belum ada secara khusus yang membahas tentang pengumpulan dana dengan pola *crowdfunding*.[64] Secara umum, fatwa tersebut memberikan penegasan bahwa wakaf uang itu diperbolehkan dalam Islam, dengan beberapa syarat dan ketentuan. Fatwa ini menjadi landasan hukum bagi pengembangan wakaf uang di Indonesia. Karena tidak dijelaskan secara eksplisit sistem penggalian dananya, maka pola penggalian dana wakaf bisa dilakukan secara *ijtihadi*, dan itu bisa dilakukan dengan berbagai cara, baik secara *ofline* maupun *online*, yang penting sesuai dengan prinsip syariah.

Beberapa ketentuan dari fatwa tersebut antara lain:

a) Wakaf Uang (Cash Wakaf/Waqf al-Nuqud) adalah wakaf yang dilakukan seseorang, kelompok orang, lembaga atau badan hukum dalam bentuk uang tunai.
b) Termasuk ke dalam pengertian uang adalah surat-surat berharga.
c) Wakaf Uang hukumnya jawaz (boleh).
d) Wakaf Uang hanya boleh disalurkan dan digunakan untuk hal-hal yang dibolehkan secara syar'iy (مصرف مباح).
e) Nilai pokok Wakaf Uang harus dijamin kelestariannya, tidak boleh dijual, dihibahkan, dan/atau diwariskan.

---

[62] Lihat Fatwa Al-Azhar Nomor 124/2016 tentang *Wakaf Melalui Platform Elektronik*. (Mesir: Al-Azhar University Fatwa Department, 2016).

[63] Ali Jum'ah, dalam kuliah-kuliah tentang wakaf dan ekonomi Islam, diterbitkan di berbagai konferensi dan jurnal internasional. Salah satu sumber utama dapat ditemukan di: *The Islamic Economic System* oleh Ali Jum'ah, 2015.

[64] Lihat Fatwa MUI, tentang Wakaf Uang, yang ditetapkan tanggal 11 Mei 2002.

Berangkat dari fatwa tersebut, pengembangan wakaf melalui manajemen yang profesional tentu menjadi tantangan tersendiri bagi umat Islam, termasuk manajemen penggalian dana wakaf. Jika penggalian dana wakaf melalui *crowdfunding* bisa dilakukan, tentu jangkauannya akan lebih luas apalagi dilakukan dengan cara yang massif ke seluruh komponen lembaga-lembaga Islam, tidak terkecuali lembaga pendidikan tinggi Islam.

Fatwa tersebut juga bisa menjadi landasan terhadap jenis akad yang digunakan dalam *crowdfunding*. Setidaknya *crowdfunding* tidak boleh menggunakan akad yang mengandung unsur riba atau gharar. Salah satu akad yang bisa diterima dalam *crowdfunding* Islami adalah akad hibah, di mana individu memberikan sumbangan tanpa mengharapkan imbalan. Dalam hal ini, sumbangan yang dilakukan oleh individu atau kelompok harus jelas tujuannya dan dikelola oleh Nazir yang amanah dan kompeten. Hal ini sesuai dengan prinsip syariah yang menekankan pada penggunaan dana untuk kemaslahatan umat tanpa adanya eksploitasi.

Di samping itu, model *crowdfunding* ini juga harus menghindari unsur-unsur yang tidak jelas dalam pengelolaan dana, seperti praktik penipuan atau manipulasi. Hal ini sejalan dengan prinsip Islam yang melarang penipuan dan memastikan bahwa semua transaksi yang dilakukan harus bebas dari ketidakjelasan (*gharar*). Misalnya, dalam transaksi yang melibatkan *crowdfunding*, setiap individu yang berpartisipasi harus tahu dengan pasti bagaimana dana yang diberikan akan digunakan, serta siapa yang bertanggung jawab untuk pengelolaan dana tersebut. Ulama menegaskan bahwa ketidakjelasan atau spekulasi yang mengandung unsur ketidakpastian dapat merusak kesucian transaksi dalam pandangan syariah.

Fatwa ulama tersebut juga sejalan dengan *maqashid al-syariah*, yaitu harus berorientasi pada kemaslahatan umat. Oleh karena itu, dana yang terkumpul melalui *crowdfunding* harus digunakan untuk kegiatan yang jelas manfaatnya bagi masyarakat, seperti pendidikan, kesehatan, dan infrastruktur yang mendukung kepentingan umat Islam. Dalam hal ini, *crowdfunding* dapat digunakan untuk mendanai pembangunan masjid, sekolah Islam, rumah sakit, beasiswa, pengembangan lembaga penelitian, dan proyek-proyek sosial lainnya yang sejalan dengan tujuan keislaman. Dalam Al-Qur'an Allah SWT berfirman, "Perumpamaan orang yang menafkahkan hartanya di jalan Allah seperti sebutir biji yang menumbuhkan tujuh bulir, pada tiap bulir terdapat seratus biji."[65] Ayat ini mengingatkan bahwa setiap amal

[65]QS. *al-Baqarah*: 261.

yang dilakukan dengan niat yang tulus untuk kepentingan umat Islam akan mendapatkan pahala yang berlipat.

Tidak kala pentingnya, terkait dengan plaform *crowdfunding* ini beberapa ulama menyarankan bahwa platform tersebut harus memiliki pengawasan yang ketat dan pengelolaan yang transparan. Hal ini penting untuk menjaga kepercayaan masyarakat terhadap *crowdfunding*. Dalam hal ini, setiap platform *crowdfunding* yang beroperasi dalam kerangka syariah harus memperhatikan standar keuangan yang sesuai dengan prinsip-prinsip Islam. Oleh karena itu, pengelolaan dana harus dilakukan dengan jujur, terbuka, dan akuntabel, serta tidak boleh ada penyalahgunaan dana yang merugikan pihak yang menyumbang.

Nazir sebagai lembaga pengelola wakaf, dalam konteks ini sangat penting untuk memastikan bahwa dana yang terkumpul melalui *crowdfunding* digunakan sesuai dengan prinsip syariah. Beberapa ulama berpendapat bahwa nazir atau pengelola wakaf yang memiliki legalitas dan kredibilitas tinggi dapat menjadi pihak yang bertanggung jawab dalam mengelola dana *crowdfunding.* Dengan pengelolaan yang baik dan transparan, dana yang terkumpul dapat dipastikan digunakan untuk tujuan yang sesuai dengan syariah, serta memberikan manfaat yang maksimal bagi umat Islam.

Namun, terdapat pandangan dari sebagian ulama yang lebih hati-hati terhadap penerapan *crowdfunding* Islami, terutama terkait dengan potensi penyalahgunaan dana. Mereka mengingatkan bahwa dalam menggunakan *crowdfunding* untuk kepentingan sosial atau amal, perlu ada kontrol yang ketat terhadap setiap aspek pengelolaannya. Mereka mengutip Hadis Nabi Muhammad SAW, "Tangan yang di atas lebih baik daripada tangan yang di bawah," (HR. Bukhari dan Muslim). [66] Hadis ini mengajarkan pentingnya memberikan bantuan kepada yang membutuhkan tanpa merugikan pihak lain atau memanfaatkan situasi untuk kepentingan pribadi.

Terkait dengan wakaf berbasis *crowdfunding* ini, menurut penulis penting beberapa kaidah usul fiqh dan kaidah fikih dijadikan sebagai dasar dalam menilai kesesuaian mekanisme crowdfunding dengan prinsip-prinsip syariah. Diantaranya beberapa kaidah yang relevan:

[66]Hadits ini *muttafaq 'alaih.* Diriwayatkan oleh Imam al-Bukhâri (no. 1427) dan Muslim no.1053

1. *Al-Umur Bi Maqasidiha* [67] (Segala sesuatu diukur dengan tujuannya)

   Kaidah ini menyatakan bahwa suatu perbuatan atau transaksi dalam Islam diukur berdasarkan niat dan tujuan yang mendasarinya. Dalam konteks *crowdfunding*, jika tujuan dari pengumpulan dana adalah untuk tujuan yang sah dan bermanfaat bagi umat (seperti pendidikan, kesehatan, sosial, dan pembangunan fasilitas umat), maka *crowdfunding* dapat dianggap sah secara syariah. Hal ini sesuai dengan kaidah bahwa jika tujuan dari suatu kegiatan adalah amal yang membawa maslahat bagi umat, maka kegiatan tersebut dapat dianggap sesuai dengan prinsip-prinsip syariah. Sebagai contoh, penggunaan *crowdfunding* untuk membangun masjid, sekolah Islam, atau fasilitas sosial lainnya yang bermanfaat bagi masyarakat luas dapat diterima, asalkan tujuan dan pengelolaan dananya sesuai dengan kaidah syariah.
2. *La Dlarar wa La Dirar*[68] (Tidak boleh menyebabkan kerugian atau mudarat)

   Kaidah ini mengajarkan bahwa segala bentuk transaksi atau aktivitas dalam Islam harus bebas dari kerugian (*dlarar*) yang dapat merugikan pihak manapun. Dalam *crowdfunding,* jika proses pengumpulan dana atau penggunaannya mengandung unsur ketidakjelasan (*gharar*) atau penipuan yang dapat merugikan pihak yang menyumbang, maka kegiatan tersebut akan bertentangan dengan prinsip syariah. Oleh karena itu, platform *crowdfunding* Islami harus memastikan adanya transparansi yang tinggi terkait bagaimana dana yang terkumpul akan dikelola dan dipergunakan untuk tujuan yang jelas dan sah.
3. *al-Khair al-Muta'addi afdlalu minal khair al-Qashir*.[69] (kebaikan yang memiliki dampak banyak lebih utama daripada yang manfaatnya sedikit (terbatas).

   Kaidah ini mengajarkan bahwa kebaikan yang memiliki dampak banyak lebih utama daripada yang manfaatnya sedikit (terbatas). Jika diimplementasikan dengan konsep *crowdfunding* pengembangan dana wakaf berupa uang itu lebih memberikan jangkaun yang luas, karena tidak terbatas pada orang yang kaya saja, tetapi siapapun bisa iku berwakaf tanpa harus menunggu

[67]Al-Imam Jalaluddin Abdurrahman bin Abi bakar al-Suyuti, *al-Asybah wa al-Nadhair,* (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1971), 30.

[68]*Ibid*, hal. 132.

[69]*Ibid,* hal. 219.

kaya terlebih dahulu. Ini jelas manfaatnya lebih besar bila dibandingkan dengan tanah atau sejenisnya yang hanya dimiliki orang-orang tertentu/kaya saja.

4. *Al-Mashlahah al-'Ammah*[70] (Kemanfaatan umum)

   Kaidah ini menekankan bahwa segala sesuatu yang dilakukan dalam Islam harus berorientasi pada kemanfaatan umat. Jika *crowdfunding* digunakan untuk tujuan yang membawa maslahat besar bagi masyarakat, seperti membiayai pembangunan fasilitas pendidikan Islam atau infrastruktur sosial, maka ini dapat dianggap sebagai bentuk amal yang sah secara syariah. Hal ini juga mendukung pandangan bahwa crowdfunding Islami adalah sarana untuk mencapai kebaikan sosial yang luas, asalkan dikelola dengan cara yang benar dan tidak bertentangan dengan prinsip syariah.

5. *Al-Bayyina 'ala man Idda'a* (Bukti ada pada yang mengklaim)

   Kaidah ini mengajarkan bahwa siapa pun yang mengklaim atau meminta bantuan (dalam hal ini pengumpulan dana melalui *crowdfunding*), wajib menyediakan bukti yang jelas tentang keabsahan klaim tersebut. Artinya, pengelola *crowdfunding* Islami wajib memberikan bukti yang jelas tentang tujuan dan pengelolaan dana yang terkumpul. Platform *crowdfunding* harus transparan dalam menjelaskan bagaimana dana akan digunakan, siapa yang bertanggung jawab, dan apa hasil akhirnya, agar para donatur merasa yakin dan tidak dirugikan.

Kaidah-kaidah tersebut juga sejalan dengan *Maqasid al-Shariah* (Tujuan Utama Syariah), yaitu bertujuan untuk melindungi agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta. Kaidah ini mendorong umat Islam untuk melakukan kegiatan yang mendatangkan kebaikan, dalam hal ini tanpa melanggar prinsip-prinsip syariah. Dalam *crowdfunding* Islami, tujuan pengumpulan dana harus sejalan dengan *maqasid al-shariah,* seperti membiayai kegiatan amal, pendidikan, dan infrastruktur sosial yang memberikan manfaat besar bagi masyarakat, tanpa menimbulkan kerusakan pada salah satu dari lima aspek tersebut.

Dengan dasar-dasar kaidah fikih ini, dapat disimpulkan bahwa *crowdfunding* Islami dapat diterima dan sah dalam Islam asalkan memenuhi ketentuan-ketentuan syariah yang telah ditetapkan. Prinsip transparansi, niat baik, dan kemanfaatan umum menjadi syarat utama yang harus diikuti agar *crowdfunding* tidak bertentangan dengan hukum Islam. Pengelolaan yang jujur dan akuntabel, serta tujuan yang

[70]Kaidah ini tidak dibahas dalam bab secara khusus, tetapi terpencar dalam berbagai pembahasan yang menyangkut keputusan hukum demi kemaslahatan bersama / umum. Lihat di *Asybah wa Nadhair.*

jelas dan bermanfaat bagi umat, akan menjadikan *crowdfunding* Islami sebagai sarana yang sah untuk kemajuan umat dan kesejahteraan bersama.

PELUANG PENGEMBANGAN *CROWDFUNDING* DI PTKI

Potensi Dana Wakaf di PTKI

Peluang pengembangan di Perguruan Tinggi Keagamaan Islam (PTKI) melalui potensi dana wakaf merupakan salah satu langkah strategis yang dapat mendukung kemajuan lembaga pendidikan Islam di Indonesia. Wakaf, sebagai salah satu instrumen keuangan dalam Islam, memiliki potensi besar untuk memberikan kontribusi dalam pendanaan dan pengembangan PTKI. Dalam konteks ini, dana wakaf dapat digunakan untuk membangun infrastruktur, meningkatkan kualitas pengajaran, serta memberikan beasiswa bagi mahasiswa kurang mampu, sehingga membantu menciptakan pendidikan yang lebih inklusif dan berkualitas.

Konsep wakaf dalam Islam memiliki dasar yang kuat dalam Al-Qur'an dan Hadis. Allah SWT berfirman dalam Al-Qur'an: [71] "Perumpamaan (sedekah) orang yang menafkahkan hartanya di jalan Allah adalah seperti sebutir biji yang menumbuhkan tujuh tangkai, pada tiap-tiap tangkai ada seratus biji." Ayat ini menggambarkan betapa besar pahala dan keberkahan yang didapatkan dari amal wakaf, yang dapat berkelanjutan manfaatnya. Wakaf bukan hanya memberi manfaat bagi individu yang menerima, tetapi juga bagi masyarakat luas, termasuk lembaga pendidikan Islam yang bisa memperoleh manfaat dari dana yang diwakafkan.

Selain itu, Hadis Nabi Muhammad SAW juga menegaskan pentingnya wakaf dalam kehidupan umat Islam. Rasulullah SAW bersabda, "Jika seseorang meninggal dunia, maka terputuslah amalannya kecuali tiga hal: sedekah jariyah, ilmu yang bermanfaat, dan anak shaleh yang mendoakannya." (HR. Muslim). Hadis ini menegaskan bahwa wakaf, sebagai bentuk sedekah jariyah, memiliki nilai yang tidak terputus meskipun wakif (orang yang mewakafkan) telah meninggal.

Sejarah juga mencatat bagaimana kontribusi yang luar biasa dari para sahabat Nabi Muhammad SAW dalam memajukan wakaf, seperti yang dilakukan oleh Umar bin Khattab dan Usman bin Affan. Umar bin Khattab, dalam sebuah peristiwa, mewakafkan tanahnya di Khaibar sebagai wakaf yang hasilnya digunakan untuk kepentingan umat Islam, termasuk untuk pembangunan infrastruktur dan kesejahteraan sosial.

---

[71] QS. *Al-Baqarah*: 261

Dalam Hadis yang diriwayatkan oleh Imam Bukhari, Umar menyatakan bahwa tanah yang ia wakafkan tidak boleh dijual atau diwariskan, melainkan hasilnya digunakan untuk kepentingan umum.[72]

Begitu juga dengan Usman bin Affan, yang dikenal karena kontribusinya dalam membangun fasilitas-fasilitas penting untuk umat Islam, salah satunya adalah pembangunan sumur Ruma, yang ia wakafkan untuk kepentingan masyarakat Madinah. [73] Wakaf yang dilakukan oleh keduanya mencerminkan betapa besar perhatian mereka terhadap keberlanjutan manfaat bagi umat, serta pentingnya pengelolaan wakaf yang berkelanjutan untuk mendukung kemajuan sosial dan pendidikan. Dalam konteks PTKI, semangat wakaf yang ditunjukkan oleh Sahabat Umar dan Usman dapat menjadi inspirasi untuk mengelola dana wakaf dengan cara yang tidak hanya menguntungkan dalam jangka pendek, tetapi juga memberikan manfaat yang berkelanjutan bagi generasi yang akan datang.

Potensi dana wakaf di PTKI juga memberikan peluang untuk menciptakan keberlanjutan dalam pendanaan yang lebih mandiri. Selama ini, banyak PTKI yang bergantung pada dana dari pemerintah atau sumbangan masyarakat yang sifatnya terbatas. Dengan memanfaatkan dana wakaf, PTKI dapat mengurangi ketergantungan tersebut dan membangun sumber pendanaan yang lebih stabil dan berkelanjutan. Misalnya, dana wakaf dapat digunakan untuk mendirikan *endowment fund* yang digunakan untuk mengelola dana secara profesional dan menghasilakn keuntungan yang dapat disalurkan untuk kebutuhan kampus, seperti pembangunan gedung, penelitian, dan program pemberdayaan mahasiswa.

Agar pengelolaan wakaf di PTKI dapat berjalan efektif dan transparan, dibutuhkan sistem pengelolaan yang profesional dan akuntabel. Al-Qur'an mengingatkan tentang pentingnya kejelasan dan keterbukaan dalam setiap transaksi, yang juga berlaku dalam pengelolaan dana wakaf.[74] PTKI perlu bekerja sama dengan lembaga wakaf yang telah berpengalaman dan memiliki kapasitas dalam pengelolaan dana wakaf, agar potensi ini dapat dimaksimalkan untuk kesejahteraan umat dan kemajuan pendidikan Islam di Indonesia. Sebagai kesimpulan, pengembangan PTKI melalui potensi dana wakaf

---

[72]Muslim, *Al-Jami' al-Sahih*, Juz. V, (Beirut: Dar al-Fikr, 1993), 74. Baca pula Ibn Majah, *Sunan Ibn Majah,* Juz. II, (Kairo: Dar al-Hadis, 1988), 801. Baca: al-Nasa'i, *Sunan al-Nasa'i,* Juz V, (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1995), 230. Baca: Abu Dawud, *Sunan Abi Dawud*, Juz. II, (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1996), 324-325. Baca pul al-Bukhari, *Sahih Bukhari*, Juz. II, (Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi, tt.), 285.

[73]Imam Al-Tirmizi, *Sunan al-Tirmizi*, Juz V, (Beirut: Dar al-Fikr, 1994), 393.

[74]Lihat QS. *al-Baqarah*: 282

bukan hanya dapat meningkatkan kualitas pendidikan, tetapi juga memberikan manfaat jangka panjang bagi masyarakat luas sesuai dengan prinsip-prinsip ajaran Islam.

Analisis Kebutuhan dan Dampak Pemberdayaan

Analisis kebutuhan dan dampak pemberdayaan merupakan langkah penting dalam merancang kebijakan atau program yang bertujuan untuk meningkatkan kualitas hidup masyarakat. Dalam Islam, pemberdayaan adalah suatu kewajiban untuk memperbaiki kehidupan umat, memberikan mereka kesempatan untuk mengembangkan potensi diri, serta meningkatkan kesejahteraan sosial dan ekonomi. Sebagaimana dalam Al-Qur'an, Allah SWT berfirman dalam surat al-Baqarah ayat 261, "Perumpamaan orang yang menafkahkan hartanya di jalan Allah adalah seperti sebutir biji yang menumbuhkan tujuh tangkai, pada tiap-tiap tangkai ada seratus biji." Ayat ini menggambarkan pentingnya pemberdayaan yang dapat memberikan dampak yang berlipat ganda, terutama ketika umat diberikan akses untuk memperbaiki keadaan mereka sendiri dengan bantuan yang tepat.

Dalam konteks pemberdayaan ekonomi, analisis kebutuhan sangat diperlukan untuk memastikan bahwa program yang dijalankan relevan dan efektif. Kebutuhan mendasar yang harus diperhatikan antara lain adalah akses terhadap pendidikan, pelatihan keterampilan, modal usaha, dan fasilitas pendukung lainnya. Dalam Hadis Nabi Muhammad SAW, beliau bersabda, "Siapa yang memberi nafkah kepada keluarganya dengan niat yang baik, maka itu adalah sedekah baginya".[75] Ini menunjukkan pentingnya pemberdayaan ekonomi untuk mengurangi kemiskinan dan meningkatkan kualitas hidup. Oleh karena itu, kebutuhan masyarakat akan dukungan yang memadai dalam hal keterampilan dan modal usaha perlu menjadi fokus utama dalam setiap upaya pemberdayaan.

Dampak pemberdayaan dapat dilihat dari segi sosial dan ekonomi, yang saling berhubungan. Secara sosial, pemberdayaan dapat memperkuat solidaritas dan kepedulian antar sesama, mengurangi ketergantungan pada bantuan luar, serta membangun rasa percaya diri. Dalam Al-Qur'an Allah SWT berfirman, "Sesungguhnya zakat itu hanya untuk orang-orang fakir, miskin, amil, dan seterusnya."[76] Ayat ini menekankan pentingnya pemberdayaan yang tidak hanya berfokus

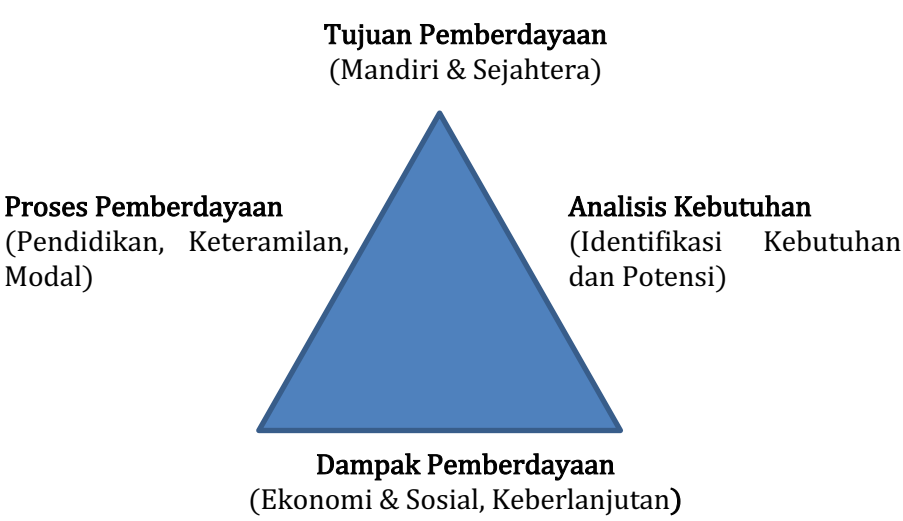
[75]Lihat Muhyiddin bin Syaraf al-Nawawi, *Shahih Muslim bisyarh al-Nawawi,* Juz 7, Hadis ke 1002, (Kairo: al-Maktabah Darb al-Atrak, 2016), 75.

[76]QS. *al-Taubah*: 60

pada pemberian bantuan, tetapi juga memberikan kesempatan kepada individu untuk mandiri dan berkontribusi kepada masyarakat. Dampak positif ini bisa terjadi apabila program pemberdayaan mampu menanggulangi kemiskinan secara efektif, menciptakan lapangan kerja, dan mengurangi angka pengangguran.

Selain itu, dampak pemberdayaan terhadap kesejahteraan ekonomi sangat besar. Dengan mengoptimalkan potensi lokal dan sumber daya yang ada, masyarakat dapat menciptakan peluang usaha baru yang dapat meningkatkan taraf hidup mereka. Dalam Al-Qur'an, Allah SWT mengajarkan bahwa usaha keras dan kemandirian adalah jalan menuju keberkahan hidup. Sebagaimana firmanNya, "Dia (Allah) yang menjadikan bumi ini untuk kalian agar kalian berjalan di permukaannya dan mencari rezeki yang telah disediakan-Nya."[77] Hal ini menggarisbawahi bahwa pemberdayaan, yang memberi kesempatan kepada individu untuk menggali potensi dan berusaha keras, akan membawa dampak positif yang luas bagi masyarakat dan negara, khususnya dalam meningkatkan kesejahteraan ekonomi. Pemberdayaan yang efektif akan menghasilkan masyarakat yang lebih mandiri, kreatif, dan produktif.

GAMBARAN MODEL PEMBERDAYAAN



[77]QS. *al-Mulk*: 15

TANTANGAN DAN SOLUSI IMPLEMENTASI

Kendala Teknis, Regulasi dan Sosial

Implementasi suatu program atau kebijakan, termasuk dalam konteks pemberdayaan masyarakat atau pengembangan pendidikan, seringkali dihadapkan pada berbagai tantangan yang perlu diatasi agar tujuan tersebut dapat tercapai dengan optimal. Tantangan ini dapat muncul dalam bentuk kendala teknis, regulasi yang belum mendukung, serta hambatan sosial yang berkaitan dengan budaya dan sikap masyarakat. Setiap tantangan ini memerlukan solusi yang tepat agar program pemberdayaan atau kebijakan yang dijalankan dapat berhasil dan memberikan dampak positif yang luas. Beberapa kendala bisa terjadi pada hal-hal sebagai berikut:

a. **Kendala Teknis:**

Kendala teknis adalah hambatan yang berkaitan dengan infrastruktur, peralatan, atau kemampuan teknis dalam pelaksanaan program. Misalnya, dalam program pemberdayaan ekonomi berbasis teknologi, rendahnya akses terhadap internet, keterbatasan perangkat komputer, serta kurangnya keahlian dalam penggunaan teknologi menjadi hambatan signifikan. Dalam konteks pendidikan, keterbatasan fasilitas atau sarana pendukung yang memadai juga sering menjadi kendala.

Solusi: Solusi terhadap kendala teknis ini adalah dengan meningkatkan infrastruktur yang ada dan memberikan pelatihan atau pendidikan yang sesuai untuk meningkatkan kemampuan teknis masyarakat. Dalam Al-Qur'an, Allah SWT berfirman dalam Surat Al-Alaq ayat 1-5 yang memerintahkan umat manusia untuk "Bacalah dengan nama Tuhanmu yang menciptakan," yang menggarisbawahi pentingnya pendidikan dan penguasaan ilmu pengetahuan. Program pemberdayaan yang melibatkan pendidikan teknis dan akses terhadap teknologi akan memudahkan masyarakat untuk mengatasi kendala teknis ini.

b. **Kendala Regulasi:**

Kendala regulasi berkaitan dengan peraturan atau kebijakan yang tidak mendukung implementasi program pemberdayaan. Banyak kebijakan yang tumpang tindih, atau regulasi yang belum mengakomodasi kebutuhan masyarakat secara efektif. Misalnya, dalam pengelolaan dana wakaf atau bantuan sosial, seringkali ada peraturan yang membatasi fleksibilitas penggunaan dana, atau prosedur birokrasi yang rumit yang menghambat penyaluran bantuan secara tepat waktu.

Solusi: Solusi untuk kendala regulasi ini adalah dengan melakukan advokasi untuk perubahan regulasi atau penyesuaian kebijakan yang lebih responsif terhadap kebutuhan masyarakat. Dalam hal ini, penting untuk melibatkan pihak-pihak yang memiliki kewenangan dalam merumuskan kebijakan. Sebagaimana dalam Hadis Nabi Muhammad SAW yang diriwayatkan oleh Abu Dawud, "Sesungguhnya setiap kalian adalah pemimpin, dan setiap pemimpin akan dimintai pertanggungjawaban atas yang dipimpinnya." (HR. Abu Dawud). Pemimpin atau pengambil kebijakan harus bertanggung jawab untuk membuat regulasi yang mendukung pemberdayaan dan kesejahteraan umat.

c. **Kendala Sosial:**

Kendala sosial sering muncul dalam bentuk resistensi terhadap perubahan dari masyarakat, atau adanya budaya yang tidak mendukung program pemberdayaan. Misalnya, dalam masyarakat yang memiliki tradisi patriarki, perempuan mungkin mengalami kesulitan untuk mendapatkan akses yang sama terhadap pendidikan atau pelatihan keterampilan. Selain itu, adanya ketidakpercayaan terhadap program pemerintah atau organisasi yang melakukan pemberdayaan juga dapat menghambat pelaksanaan program.

Solusi: Solusi untuk kendala sosial ini adalah dengan melakukan pendekatan yang sensitif terhadap budaya lokal dan melakukan sosialisasi yang efektif. Pendidikan dan pelibatan masyarakat dalam setiap tahap program pemberdayaan sangat penting untuk menciptakan rasa kepemilikan dan partisipasi. Islam mengajarkan pentingnya keadilan sosial dan pengakuan terhadap hak setiap individu, termasuk perempuan. Dalam Al-Qur'an Surat An-Nisa ayat 32, Allah SWT berfirman, "Dan janganlah kamu iri hati terhadap apa yang lebih diberikan Allah kepada sebagian kamu dari sebagian yang lain." Ayat ini menunjukkan pentingnya memberi kesempatan yang setara bagi setiap individu, tanpa membedakan gender atau status sosial.

Strategi Mitigasi dan Edukasi Masyarakat

Strategi mitigasi dan edukasi masyarakat terkait *crowdfunding* wakaf di Perguruan Tinggi Keagamaan Islam (PTKI) merupakan langkah penting untuk memastikan bahwa dana wakaf yang terkumpul dapat digunakan secara maksimal dan tepat sasaran. *Crowdfunding* wakaf, sebagai cara pengumpulan dana secara kolektif, memiliki potensi besar untuk mendukung pengembangan PTKI, mulai dari pembangunan fasilitas, riset, hingga pemberian beasiswa. Namun,

untuk memastikan keberhasilan *crowdfunding* wakaf, dibutuhkan pemahaman dan partisipasi aktif dari masyarakat. Oleh karena itu, mitigasi risiko dan strategi edukasi yang tepat perlu diterapkan agar tujuan pemberdayaan dan pengembangan PTKI melalui wakaf dapat tercapai dengan baik.

Strategi mitigasi pertama adalah memastikan transparansi dan akuntabilitas dalam pengelolaan dana wakaf. Masyarakat perlu diyakinkan bahwa dana yang disumbangkan melalui *crowdfunding* wakaf akan digunakan sesuai dengan tujuan yang telah ditentukan. Salah satu cara untuk mencapai hal ini adalah dengan membentuk lembaga pengelola wakaf di kampus yang profesional dan terpercaya, yang memiliki sistem pelaporan yang jelas dan terbuka. Dalam Al-Qur'an, Allah SWT menekankan pentingnya kejujuran dalam mengelola amanah; "Sesungguhnya Allah menyuruh kamu untuk menyampaikan amanah kepada yang berhak menerimanya." [78] Ini menunjukkan bahwa pengelolaan dana wakaf harus dilakukan dengan penuh tanggung jawab.

Selanjutnya, edukasi kepada masyarakat sangat penting untuk meningkatkan pemahaman tentang konsep dan manfaat wakaf. Banyak orang yang masih kurang memahami bahwa wakaf bukan hanya sekadar memberi, tetapi juga merupakan investasi jangka panjang yang memberikan manfaat yang berkelanjutan. Salah satu strategi edukasi yang dapat dilakukan adalah dengan mengadakan seminar, pelatihan, dan sosialisasi tentang wakaf di lingkungan kampus dan masyarakat sekitar PTKI. Edukasi ini perlu ditekankan pada pentingnya wakaf sebagai bentuk amal jariyah yang dapat memberikan pahala berkelanjutan, sesuai dengan sabda Nabi Muhammad SAW sebagaimana dijelaskan di atas, "Jika seorang anak Adam meninggal dunia, maka terputuslah amalannya kecuali tiga hal: sedekah jariyah, ilmu yang bermanfaat, dan anak yang sholeh yang mendoakannya."

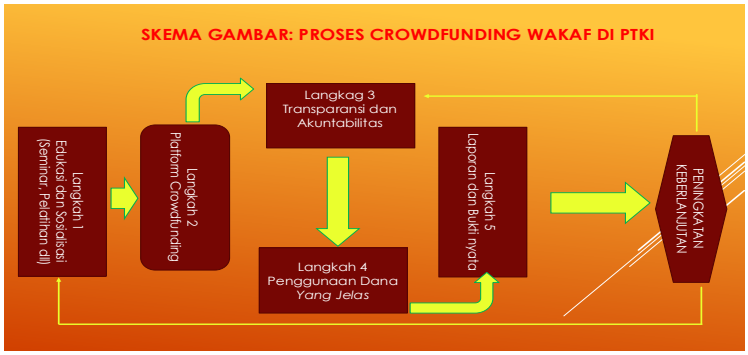
Selain itu, kampanye digital melalui media sosial dan platform *online* bisa menjadi alat yang efektif dalam memperkenalkan *crowdfunding* wakaf kepada khalayak yang lebih luas. Menggunakan teknologi informasi untuk mempermudah partisipasi masyarakat dalam berdonasi menjadi hal yang penting, mengingat penetrasi internet di kalangan masyarakat kini sangat tinggi. PTKI dapat memanfaatkan platform *crowdfunding* yang sudah ada, atau membangun platform sendiri yang memungkinkan masyarakat untuk berkontribusi secara langsung. Dengan cara ini, masyarakat dapat

[78] QS. *al-Nisa'*: 58

dengan mudah memberikan sumbangan melalui metode yang praktis dan terjamin keamanannya. Penggunaan media sosial seperti Instagram, Facebook, dan YouTube juga bisa menjadi sarana untuk memperkenalkan manfaat wakaf dan mendorong masyarakat untuk berpartisipasi.

Untuk meminimalisir keraguan masyarakat terkait *crowdfunding* wakaf, penting untuk memberikan bukti nyata terkait keberhasilan program-program yang telah didanai melalui wakaf. Melalui laporan berkala dan dokumentasi proyek yang telah berhasil dilaksanakan, masyarakat akan merasa lebih percaya dan yakin bahwa kontribusi mereka benar-benar memberikan dampak positif. Pengelola wakaf perlu memastikan bahwa hasil dari dana yang terkumpul dapat dirasakan langsung oleh penerima manfaat, baik itu dalam bentuk pembangunan fisik seperti gedung kampus atau fasilitas penunjang, maupun dalam bentuk program pemberdayaan masyarakat yang bersifat langsung.

Skema Gambar: Proses *Crowdfunding* Wakaf di PTKI



Penyampaian laporan berkala dan dokumentasi proyek untuk menunjukkan dampak positif.

Skema ini menggambarkan alur yang jelas dari mulai edukasi masyarakat hingga penggunaan dan pelaporan dana *crowdfunding* wakaf di PTKI, yang bertujuan untuk menciptakan ekosistem yang transparan dan berkelanjutan dalam pengelolaan dana wakaf.

KESIMPULAN DAN REKOMENDASI

Kesimpulan

Bertolak dari paparan di atas, dapat disimpulkan sebagai berikut: Pengembangan PTKI melalui dana wakaf, terutama dengan memanfaatkan model *crowdfunding* berbasis teknologi, merupakan langkah yang sangat potensial untuk meningkatkan kualitas pendidikan Islam. Sinergi antara pemerintah, PTKI, dan teknologi menjadi kunci utama dalam mewujudkan pengelolaan dana wakaf yang transparan, akuntabel, dan berkelanjutan. Pemerintah dapat berperan dalam menciptakan regulasi yang mendukung, sementara PTKI perlu aktif mengelola dan mengembangkan program yang dapat memanfaatkan dana wakaf secara optimal. Di sisi lain, teknologi, terutama platform *crowdfunding,* akan mempermudah partisipasi masyarakat dalam berdonasi dan memastikan pengelolaan dana yang lebih efisien. Dengan pendekatan yang tepat dan kolaborasi yang solid, dana wakaf dapat menjadi sumber daya yang sangat efektif dalam mendukung pengembangan pendidikan di PTKI dan pemberdayaan masyarakat secara keseluruhan.

Rekomendasi

Beberapa rekomendasi yang penulis tawarkan untuk mendukung sinergi antara pemerintah, PTKI, dan penyedia teknologi serta model tata kelola wakaf berbasis *crowdfunding* Islami adalah sebagai berikut:

Pertama, Penguatan Kerjasama antara pemerintah, PTKI, dan penyedia teknologi dalam mengembangkan platform *crowdfunding* wakaf yang sesuai dengan prinsip-prinsip syariah. Pemerintah perlu memberikan dukungan regulasi yang jelas terkait *crowdfunding* wakaf, termasuk insentif pajak atau fasilitas hukum untuk mendorong masyarakat berpartisipasi dalam wakaf. PTKI harus aktif terlibat dalam pengelolaan dan pemanfaatan dana wakaf untuk program-program yang langsung berdampak pada peningkatan kualitas pendidikan dan fasilitas kampus. Penyedia teknologi, di sisi lain, perlu menyediakan platform yang aman, transparan, dan mudah diakses oleh masyarakat untuk menyumbang.

Kedua, Peningkatan Edukasi dan Sosialisasi kepada masyarakat tentang konsep dan manfaat wakaf perlu diperkuat. Melalui berbagai kegiatan sosialisasi, seminar, dan pelatihan, masyarakat dapat diberikan pemahaman yang lebih mendalam mengenai pentingnya berwakaf, terutama dalam konteks crowdfunding. PTKI dan pemerintah dapat berkolaborasi dalam kampanye edukasi untuk memperkenalkan crowdfunding wakaf sebagai cara yang efektif dan aman untuk berinvestasi dalam pendidikan dan sosial yang

berkelanjutan. Menggunakan media sosial dan platform digital juga dapat menjadi sarana yang efektif untuk menjangkau audiens yang lebih luas.

Ketiga, Pengembangan Platform *Crowdfunding* Wakaf Berbasis Teknologi yang Aman dan Transparan, dan mudah diakses oleh masyarakat. Platform ini harus dilengkapi dengan sistem pelaporan yang jelas dan reguler, yang menunjukkan bagaimana dana wakaf digunakan untuk program-program yang mendukung PTKI. Dalam hal ini, penyedia teknologi harus memastikan adanya fitur pelaporan yang mudah dipahami oleh publik dan memungkinkan pemantauan secara real-time mengenai penggunaan dana wakaf.

Keempat, Memperkuat Tata Kelola Wakaf Berbasis Syariah dan Inovasi keuangan untuk memastikan bahwa seluruh pengelolaan dana dilakukan sesuai dengan prinsip syariah, seperti tidak adanya unsur riba dan spekulasi. PTKI perlu bekerjasama dengan lembaga keuangan syariah untuk merancang model pengelolaan dana wakaf yang inovatif, misalnya dengan menggunakan mekanisme wakaf produktif atau wakaf uang. Dengan demikian, dana yang terkumpul dapat digunakan untuk mendanai proyek-proyek jangka panjang yang menguntungkan, seperti pembangunan fasilitas pendidikan, riset, atau pemberian beasiswa.

Dengan langkah-langkah di atas, diharapkan sinergi antara pemerintah, PTKI, penyedia teknologi, dan masyarakat dapat menciptakan ekosistem yang mendukung keberlanjutan dan pengelolaan dana wakaf yang efektif dan efisien, sekaligus meningkatkan kualitas pendidikan di PTKI.

DAFTAR PUSTAKA

Abi al-Husain Muslim bin Hajjaj, *Shahih Muslim,* Jilid II, (Beirut: Dar al-Fikr, 1993)

Abu Dawud, *Sunan Abi Dawud*, Juz. II, (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1996)

Al-Nasa'i, *Sunan al-Nasa'i,* Juz V, (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1995)

Abu Isa Muhammad bin Isa bin Saurah at-Tirmidzi**,** *Sunan al-Tirmizi*, Juz V, (Beirut: Dar al-Fikr, 1994)

Agreement, G., & Union, E. *Crowdfunding As a Novel Financial Tool for*, (District. 768936: 2020)

Ali Jum'ah, *The Islamic Economic System,* (Kumpulan kuliah-kuliah tentang wakaf dan ekonomi Islam, diterbitkan di berbagai konferensi dan jurnal internasional), (Mesir: Konfrensi & Jurnal Internasional, 1915).

Fatwa Majelis Ulama Indonesia, tentang *Wakaf Uang,* (Jakarta: MUI, 2002).

Fatwa Al-Azhar Nomor 124/2016 tentang *Wakaf Melalui Platform Elektronik*. (Mesir: Al-Azhar University Fatwa Department, 2016).

Imam Muslim, *Al-Jami' al-Sahih*, Juz. V, (Beirut: Dar al-Fikr, 1993)

Ibn Majah, *Sunan Ibn Majah,* Juz. II, (Kairo: Dar al-Hadis, 1988),

Jalaluddin Abdurrahman bin Abi bakar al-Suyuti, *al-Asybah wa al-Nadhair,* (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1971).

Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an al-Karim Wa Tafsiruhu,* (Jakarta: Kemenag RI, 1987).

Muhammad bin Ismail bin Ibrahim al-Bukhari, *Shahih Bukhari,* (Beirut: Dar al-Kutub al Ilmiyah, 1987).

Medias, Fahmi "Wakaf Produktif dalam Perspektif Islam", dalam *Jurnal Ekonomi Islam, La Raiba,* Volume IV. No. 10, 2010.

Mohd Thas Thaker, M. A. Bin & Amin, M. F. Bin. "Factors influencing consumers' adoption of Islamic mobile banking services in Malaysia: An approach of partial least squares (PLS)". Dalam *Journal of Islamic Marketing,* 10 (4), 1037–1056. https://doi.org/10.1108/JIMA-04-2018-0065.

Muhammad Al-Hashimi, "Islamic Endowments (Waqf) in the Modern Economy," dalam *Journal of Islamic Economics,* 2019.

Muhyiddin bin Syaraf al-Nawawi, *Shahih Muslim bisyarh al-Nawawi,* Juz VII, (Kairo: al-Maktabah Darb al-Atrak, 2016).

Wahbah al-Zuhaily, *al-Fiqh al-Islam wa Adillatuh,* Jilid X, (Damsyiq Suriya: Dar al-Fikr, 1997).

Zaidi Abdad, *Paradigma Wakaf dalam Islam dan Undang_undang di* ndonesia, (Mataram: LP2M Press, 2024)

ETOS KERJA PEREMPUAN PENENUN SONGKET DALAM TINJAUAN DIALEKTIKA AGAMA, BUDAYA, EKONOMI, DAN AKTUALISASI DIRI

Prof. Dr. Baiq El Badriati, M.E.I.
(Guru Besar dalam Kepakaran Ekonomi Islam)

PENDAHULUAN

Sepanjang sejarah, telah terbukti bahwa perempuan memainkan peran signifikan dalam mendukung ekonomi keluarga sebagai pelaku ekonomi subsisten (Suharso et al., 2020). Keberadaan perempuan dalam kehidupan sosial dan budaya secara keseluruhan tercermin dalam peran mereka sebagai fondasi negara, pemimpin politik, dan anggota masyarakat (Adams et al., 1976; Orisadare, 2019). Perempuan di Desa Wisata Sukarara, misalnya, yang biasanya bekerja sebagai penenun songket, juga mampu memberikan kontribusi finansial untuk memenuhi berbagai kebutuhan mereka.

Perempuan penenun di Desa Sukarara memiliki etos keja yang sangat kuat dan teguh dalam pendirian, seperti *amanah*, *ikhlas*, *istiqomah*, dan *ihsan*—menjadi landasan utama dalam setiap proses produksi yang mereka lakukan. Mereka bekerja bukan semata untuk mencari rezeki, tetapi menjalankan ibadah melalui pekerjaan yang halal dan bermanfaat. Bagi mereka, menenun adalah bentuk dzikir dalam diam, bukti syukur atas nikmat keterampilan yang Allah titipkan.

Pekerjaan ini bukan hanya menjaga warisan budaya, tetapi juga membuka jalan menuju **kemandirian ekonomi**. Dengan mengandalkan hasil tangan sendiri, mereka mampu menopang kebutuhan keluarga, menyekolahkan anak-anak, hingga berkontribusi dalam perekonomian lokal. Dalam diamnya, para penenun songket adalah pejuang: menghadirkan nilai-nilai Islam dalam ekonomi kreatif, membuktikan bahwa perempuan mampu berdikari tanpa meninggalkan identitas dan imannya.

Mereka adalah sosok yang menghidupkan sabda Rasulullah SAW: *"Sebaik-baik rezeki adalah hasil dari pekerjaan tangan sendiri."* (HR. Bukhari). Seperti menetapkan tujuan, mengelola waktu dengan bijak, dan menjaga sikap positif di tempat kerja, agar tidak mengganggu peran mereka sebagai istri dan ibu rumah tangga. Alasan utama perempuan di Desa Sukarara bekerja adalah untuk mendapatkan uang tambahan guna melengkapi gaji suami dan memenuhi kebutuhan keluarga.

Hal ini sejalan dengan ajaran Islam, di mana Nabi Muhammad SAW mengikutsertakan istrinya sebagai mitra dalam menghadapi berbagai rintangan dan masalah yang mereka hadapi dalam kehidupan. Oleh karena itu, seorang perempuan atau istri dapat dijadikan mitra yang baik untuk bertukar ide, pendapat, berdiskusi, dan sebagainya, daripada dipandang sebagai makhluk yang tidak mampu bekerja. Peran perempuan dalam berbagai industri selalu tampak sebagai bagian dari urusan publik. Banyak nama perempuan yang disebutkan dalam sejarah awal Islam yang terlibat dalam aktivitas publik yang menarik.

Dalam Islam, pria dan wanita memiliki hak yang sama. Setiap orang berhak atas pekerjaan yang terhormat dan upah yang layak. Islam tidak melarang perempuan untuk bekerja, memilih pekerjaan, atau terlibat dalam profesi tersebut, dengan syarat mereka tidak mengabaikan tugas mereka sebagai ibu bagi anak-anak dan istri bagi suami (Susiana, 2017). Islam menanamkan pada para penganutnya penghormatan terhadap nilai-nilai kerja keras yang jujur. Karena manusia adalah homo faber, Islam juga memberikan ruang yang sangat besar untuk berbagai aktivitas kerja yang bermanfaat (makhluk pekerja) (Mustaqim et al., 2020). Melalui pekerjaan, manusia dapat mengekspresikan keberadaan mereka dalam kehidupan orang lain. Manusia juga dapat memenuhi semua kebutuhan hidup mereka melalui aktivitas kerja. Oleh karena itu, untuk mewujudkan kehidupan mereka dan menemukan kesuksesan serta kebahagiaan, manusia harus berusaha dan berjuang (Kaukab et al., 2020).

Bekerja dengan baik dan menghasilkan hasil yang berkualitas tinggi selalu memerlukan rasa tanggung jawab serta integritas, keterampilan, dan dorongan. Oleh karena itu, untuk termotivasi atau terdorong bekerja menuju tujuannya, seseorang perlu memiliki keyakinan dan landasan yang kuat, bahwa manusia adalah makhluk terbaik, sehingga seseorang perlu bertahan lebih dalam kondisi saat ini untuk mengembangkan kehidupan ekonominya sebagaimana firman Allah SWT dalam QS Al-Imran ayat 110

كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ ۗ وَلَوْ ءَامَنَ أَهْلُ ٱلْكِتَٰبِ لَكَانَ خَيْرًا لَّهُم ۚ مِّنْهُمُ ٱلْمُؤْمِنُونَ وَأَكْثَرُهُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ

"Kamu adalah umat terbaik yang dilahirkan untuk manusia. Kamu menyuruh kepada yang ma'ruf dan mencegah dari yang mungkar, dan beriman kepada Allah. Jika saja Ahli Kitab beriman, itu akan lebih baik bagi mereka. Di antara mereka ada yang beriman, tetapi kebanyakan dari mereka adalah orang-orang yang fasik."(Qur'an, Al-Imran, Ayat 110).

Sehubungan dengan ayat di atas setiap orang hendaknya memiliki etos kerja yang tinggi dan didukung oleh sistem nilai yang dibangun atas dasar ketekunan dan kegigihan (Black et al., 2007). Ini juga merupakan keyakinan pada nilai-nilai kerja dan kemampuannya untuk mengembangkan karakter. Etos kerja dapat ditunjukkan melalui keandalan, inisiatif, atau keinginan untuk belajar keterampilan baru. Etos kerja didefinisikan sebagai "sekelompok nilai yang berfokus pada pentingnya kerja keras" oleh Cakir (2016).

Hubungan antara etos kerja Islam dan perempuan, di sisi lain, menunjukkan bahwa tidak ada perbedaan antara keduanya selama perempuan dapat menyelesaikan tugas mereka dengan standar etos yang tinggi. Namun, penelitian tambahan mengungkapkan bahwa ada hubungan yang signifikan antara perempuan dan salah satu karakteristik etos kerja Protestan, khususnya larangan atas kepuasan, seperti yang ditunjukkan oleh Weber (Chanzanagh dan Akbarnejad, 2011).

Perempuan selalu terlibat dan berpartisipasi erat dalam berbagai aspek ekonomi global di negara maju. Misalnya, di Amerika, perempuan bahkan memiliki rasa tanggung jawab yang lebih besar dibandingkan laki-laki. Perempuan juga hadir sebagai agen ekonomi di Indonesia, meskipun mereka menunjukkan pandangan dan kepribadian yang beragam. Budaya, bahasa, agama, keyakinan, dan praktik yang diwariskan semua mencerminkan hal ini.

Perempuan selalu terlibat dan berpartisipasi erat dalam berbagai aspek ekonomi global di negara maju. Misalnya, di Amerika, perempuan memiliki rasa tanggung jawab yang lebih besar dibandingkan laki-laki. Perempuan juga hadir sebagai agen ekonomi di Indonesia, meskipun mereka menunjukkan pandangan dan kepribadian yang beragam. Budaya, bahasa, agama, nilai, dan adat yang diwariskan dari nenek moyang mereka mencerminkan hal ini. Karena pola kehidupan manusia yang sangat beragam dalam aktivitas ekonomi yang dimaksud, termasuk aktivitas sosial dan budaya, fenomena budaya ini kemudian memperoleh keunikan tersendiri. Kampanye ekonomi, misalnya, terdapat pada Perempuan Jawa, Perempuan Minang (Suku di Sumatra Barat), dan Perempuan Sasak

(Suku di Pulau Lombok) (Ismawati, 2013; Nasution, 2002; Wirata, 2017).

Menariknya, Dewi Rengganis, seorang tokoh perempuan, digambarkan dalam buku Negarakertagama (warisan sastra Kerajaan Majapahit) memiliki kontribusi yang signifikan terhadap peradaban suku Sasak. Tujuan teks ini adalah untuk meningkatkan dan menyempurnakan posisi perempuan dengan menggambarkan keberadaan dan peran perempuan dalam memimpin kehidupan mereka. Selain itu, cara hidup masyarakat Sasak selalu mencerminkan kesederhanaan, yang dapat menghasilkan ketundukan kepada Tuhan Yang Maha Esa. Tradisi dan budaya perempuan Sasak sangat baik terwakili dalam sejarah lisan.

Pada kenyataannya, perempuan Sasak kuat dan memainkan peran penting dalam kehidupan sosial, terutama dalam melaksanakan tradisi atau ritual budaya. Perempuan suku Sasak dikenal sebagai in gawe, inen ragi, dan inan bale. Seorang wanita disebut "inen gawe" ketika dia mengatur semua kebutuhan untuk perayaan. Seorang wanita yang bisa mencampur ragi atau rempah-rempah untuk keperluan memasak pada acara begawe tradisional dikenal sebagai "inen ragi" (acara pernikahan). Wanita yang memiliki rumah atau bertindak sebagai tuan rumah disebut inen bale. Dalam kehidupan sosial, statusnya dalam peran tersebut sangat dikenal.

Tradisi budaya masyarakat memiliki dampak signifikan terhadap bagaimana struktur sosial berkembang dalam kehidupan sehari-hari mereka. Oleh karena itu, perkembangan atau penurunan budaya atau tradisi dalam lingkungan sosio-kultural dapat mempengaruhi bagaimana suatu komunitas berkembang. Salah satu desa di Kabupaten Lombok Tengah di mana budaya atau tradisi nenek moyang masih sangat kuat adalah Desa Sukarare.

Desa Sukarare adalah salah satu dari 127 desa di Lombok Tengah yang masih menjalankan banyak tradisi budaya Sasak sesuai dengan norma mereka. Penduduk lokal masih mempraktikkan beberapa tradisi atau budaya, yang paling menonjol adalah praktik menenun menggunakan alat-alat kuno yang dibuat dengan tangan.

Perempuan Sukarare mulai menenun untuk melestarikan tradisi mereka. Penulis tertarik untuk mengamati bagaimana etos kerja para penenun Muslim di Desa Sukarare mempengaruhi pertumbuhan pendapatan keluarga mereka. Penelitian ini juga akan fokus pada motivasi kerja para penenun songket di Desa Sukarare, karena etos kerja yang kuat menekankan pentingnya mengembangkan keterampilan mandiri dan memotivasi orang untuk mencapai kesuksesan (Stackhouse dan Furnham, 1991). Selain itu, sejumlah

penelitian telah menunjukkan adanya hubungan antara sindrom etos kerja dan dorongan intrinsik (Grabowski et al., 2021; Hayati dan Caniago, 2012).

Sebagian besar penelitian hanya mempertimbangkan hubungan sebab-akibat antara kedua variabel tersebut, yang membuat studi ini berbeda dari yang lain dalam hal ini (motivasi dan etos kerja). Sebaliknya, penelitian ini berfokus pada kontribusi etos kerja dan motivasi dalam meningkatkan pendapatan keluarga, khususnya bagi perempuan penenun Muslim di Desa Wisata Tenun Sukarara, Lombok.

ETOS KERJA DALAM RELASI AJARAN AGAMA

Max Weber (1864-1920) dalam bukunya "*Etika Protestan dan Semangat Kapitalisme*" menyatakan bahwa ajaran Protestan dalam sekte Calvinist berpengaruh dalam kegiatan ekonomi para penganutnya. Para penganut sekte ini memiliki budaya atau ajaran yang menganggap kerja keras itu adalah keharusan bagi mereka demi mencapai kesejahteraan spiritual. Penelitian Weber tersebut didasarkan pada keinginannya untuk mengetahui hubungan antara penghayatan agama dengan pola perilaku. Fokus analisisnya adalah motivasi dan dorongan-dorongan psikologis dari setiap perilaku, termasuk perilaku ekonomi mereka sehingga perilaku agama dan ekonomi harus dipahami secara seksama. Hipotesis kemunculan kondisi-kondisi psikologis berakar dari doktrin agama, terutama agama Kristen Protestan. Menurut Weber, dalam hal ini terdapat kecenderungan bahwa aktivitas ekonomi tidak berbanding lurus dengan aktivitas keagamaan, dan agama Protestan memiliki karakteristik berbeda karena agama mendorong dan memaksa seseorang terlibat dalam kegiatan sehari-hari.

Acep Mulyadi juga meneliti tentang Islam dan Etos Kerja: Relasi Antara Kualitas Keagamaan dengan Etos Produktivitas Kerja di Daerah Kawasan Industri Kabupaten Bekasi. Penelitian ini sebenarnya merupakan kelanjutan dari studi-studi sosiologi sejak Max Weber hingga penelitian-penelitian berikutnya yang semuanya bermuara pada satu kesimpulan bersama bahwa keberhasilan di berbagai wilayah kehidupan ternyata ditentukan oleh perilaku manusia, terutama perilaku kerja. Perilaku kerja atau etos kerja merupakan dasar utama bagi kesuksesan yang sejati dan autentik.

Irwan Abdullah dalam penelitiannya "The Muslim Businessmen of Jatinom: Religious Reform and Economic Modernization in a Central Javanese Town" menganalisis faktor-faktor yang menyebabkan keberhasilan kelompok muslim dalam kegiatan perdagangan di Jatinom, sebuah kota kecil di Kabupaten Klaten. Dalam kajiannya ia

menemukan bahwa agama memiliki peranan penting di dalam proses pembaharuan pemikiran yang mengarahkan perilaku ekonomi pedagang di satu pihak dan memengaruhi cara penduduk menerima kegiatan perdagangan (dengan prinsip-prinsip ekonomi yang terkait) sebagai bagian dari kehidupan mereka. Agama dalam hal ini membentuk dasar sosial budaya yang dapat memungkinkan kegiatan ekonomi berlangsung. Meskipun, perkembangan usaha dagang selanjutnya sangat ditentukan oleh struktur politik.

Saifullah, dalam penelitiannya tentang Etos Kerja dalam Perspektif Islam mengupas tentang keseimbangan antara kerja dan ibadah serta pentingnya spiritualitas dalam kerja. Pada intinya, dalam melakukan suatu pekerjaan hendaknya dilandasi dengan niat beribadah kepada Allah sehingga apa yang dilakukan tidak sia-sia dan dapat bernilai ibadah. Pentingnya spiritualitas dalam bekerja yang selalu dilandasi dengan niat yang ikhlas, 'azam (kemauan keras), istiqomah dan kesabaran.

ETOS KERJA PEREMPUAN SEBAGAI PILAR RESILIENSI EKONOMI KELUARGA

Industrialisasi memisahkan ruang untuk tinggal dari ruang untuk hasil ekonomi. Di Indonesia, sebagian besar perempuan dan anak-anak ditinggalkan saat laki-laki pergi dari rumah untuk bekerja di kantor atau pabrik sepanjang hari. Berbeda dengan tuntutan tempat kerja, rumah seorang laki-laki adalah tempat untuk bersenang-senang, beristirahat, dan menikmati waktu. Tanggung jawab untuk menjaga rumah dan menjalankan tempat tinggal keluarga dibebankan pada perempuan. Oleh karena itu, bekerja dari rumah dianggap sebagai aib oleh banyak perempuan karena memerlukan usaha dan energi yang signifikan (Barlés-Arizón et al., 2013; Lloyd dan Gage-Brandon, 1993; Meseguer-Sánchez et al., 2020).

Sebagai fungsi yang sah dan tepat dari seorang perempuan, peran seorang ibu sebagai penjaga rumah, kesenangan keluarga, dan budaya memperoleh validitas yang romantis. Bagi perempuan yang belum pernah menikah, janda, terpisah dari pasangan, atau bercerai, romantisasi peran pengurus rumah tangga ini sangat sulit. Setelah Perang Dunia II, penutupan pusat perawatan anak menandakan penerimaan umum bahwa perempuan seharusnya berada di rumah (Blackwelder, 1998; Whittaker dan Blackwelder, 1999).

Namun, sejak periode ini, perempuan bergabung dengan angkatan kerja dalam jumlah yang semakin meningkat, menandakan kesediaan masyarakat secara keseluruhan untuk merundingkan kembali parameter tak tertulis dari kontrak pernikahan dari era

industrial yang membatasi istri untuk merawat keluarga dan rumah. Perempuan mengekspresikan preferensi mereka terhadap gaya hidup melalui perilaku mereka, apakah pergeseran tersebut menuju lahan pertanian pedesaan dengan aktivitas produksi rumah atau dari rumah suburban ke karier di kota (Blackwelder, 1998; Carson et al., 2001; Welter et al., 1982; Whittaker dan Blackwelder, 1999).

Anne Laure Humbert, dalam penelitiannya "Prone to "*care*" *Relating motivations to economic and social performance among women social entrepreneurs in Europe*" mengungkap tentang perempuan sebagai pengusaha juga berusaha mengembangkan model bisnis alternatif. Motivasi yang menggerakkan usaha mereka adalah nilai-nilai sosial kemasyarakatan sehingga penelitian ini memberikan pemahaman yang lebih baik tentang bagaimana spirit ekonomi mengedepankan jiwa wirausahawan sosial perempuan.

Nur Choerun Nisa & Nadiroh, dalam penelitiannya "Studi Kualitatif Nilai-Nilai Ekofeminis pada Komunitas Kerajinan Tenun di Desa Sukarara Kecamatan Jonggat, Lombok Tengah" mengemukakan bahwa sebagian besar perempuan di Desa Sukarara berprofesi sebagai penenun. Mereka menjalankan tradisi ini untuk melestarikan budaya nenek moyang mereka sehingga para perempuan di desa tersebut diwajibkan untuk belajar menenun sejak masih usia anak-anak. Dalam kesimpulannya, Nur & Nadiroh menyampaikan bahwa jiwa ekofeminisme di Desa Sukarara sudah terbentuk sejak awal. Hal ini ditunjukkan dengan tradisi nenek moyang mereka yang sangat mencintai lingkungannya dan selalu dapat memanfaatkan potensi alam mereka sebagai bahan dasar dalam pembuatan kain tenun.

ETOS KERJA PEREMPUAN MUSLIM PENENUN SONGKET DALAM TINJAUAN DILAKETIKA AGAMA, BUDAYA, EKONOMI, DAN AKTUALISASI DIRI

Aspek Agama

Para penenun di Desa Sukarara mengakui bahwa perintah Tuhan adalah dasar dari etos kerja mereka. Mereka berprinsip bahwa menenun adalah bentuk ibadah kepada Allah, memungkinkan mereka bekerja dari rumah sambil menyelesaikan pekerjaan rumah tangga. Mereka menekankan bahwa menenun adalah panggilan jiwa yang dilakukan tanpa paksaan, dengan niat kepada Tuhan agar hasilnya diberkahi. Pemahaman para penenun tentang agama yang mereka anut bukanlah wawasan intuitif semata, melainkan hasil dari pendidikan agama yang mereka terima. Menurut pengamatan penulis, para penenun tampaknya memiliki program rutin yang mencakup ceramah agama setiap minggu. Dalam Islam, pekerjaan yang diakui

adalah sesuatu yang diterima oleh Allah SWT. Definisi dari "diterima oleh Tuhan" mencakup prinsip moral, perilaku etis, dan pekerjaan yang sah (pekerjaan halal). (Aldulaimi, 2016; Ghias, 2020; Hoque et al., 2013).

Keyakinan bahwa bekerja tersebut merupakan perintah Tuhan didasarkan pada firman Allah dalam QS Attaubah :105 berikut.

وَقُلِ ٱعۡمَلُواْ فَسَيَرَى ٱللَّهُ عَمَلَكُمۡ وَرَسُولُهُۥ وَٱلۡمُؤۡمِنُونَۖ وَسَتُرَدُّونَ إِلَىٰ عَٰلِمِ ٱلۡغَيۡبِ وَٱلشَّهَٰدَةِ فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمۡ تَعۡمَلُونَ

Dan Katakanlah: 'Bekerjalah kamu, maka Allah dan Rasul-Nya serta orang-orang mukmin akan melihat pekerjaanmu itu, dan kamu akan dikembalikan kepada (Allah) Yang Mengetahui akan yang ghaib dan yang nyata, lalu diberitakan-Nya kepada kamu apa yang telah kamu kerjakan.'"

Ayat ini menegaskan bahwa setiap pekerjaan yang dilakukan akan dilihat oleh Allah, Rasul-Nya, dan orang-orang mukmin. Hal ini menunjukkan bahwa bekerja dengan niat yang baik dan sesuai dengan syariat merupakan bentuk ibadah yang akan mendapatkan balasan dari Allah. Atas dasar inilah mereka menjalani kegiatan menenun sepenuhmya niat karena Allah untuk mencari keberkahan hidup dunia dan akhirat. Mereka bekerja tanpa ada unsur keterpaksaan dari siapa pun. Hal demikian sudah menjadi tuntunan dalam jiwa mereka yang sudah ditanamkan sejak mereka diilahirkan, termasuk faktor lingkungan yang telah mempengaruhinya. Pemahaman para penenun tentang agama yang mereka anut bukanlah sebuah wawasan intuitif; melainkan merupakan hasil dari pendidikan agama yang mereka terima. Atas dasar keyakinan tersebut, masyarakat Desa Sukarara, terutama kaum muslimah, dalam menjalankan pekerjaan sebagai penenun songket tradisional, dapat dipastikan bahwa mereka sangat produktif dan juga selalu memiliki orientasi ke depan untuk menjadi lebih baik. Hal ini ditandai dengan spirit yang mereka perlihatkan bahwa mereka bekerja secara teratur, tepat waktu, dan sangat menikmati pekerjaannya. Bahkan mereka menilai pekerjaannya ini sudah mendarah daging dengan jiwa-jiwa seni budaya mereka. Oleh karena itu, masyarakat Desa Sukarara terutama bagi muslimah penenun senantiasa mencintai pekerjaanya sebagai penenun songket meskipun dalam keadaan apa pun.

Aspek Budaya

Masyarakat di Sukarara kini mengintegrasikan budaya menenun songket ke dalam kegiatan sosial dan budaya sehari-hari mereka. Budaya luhur yang telah lama mengakar dalam kehidupan masyarakat mencakup nilai-nilai seperti kejujuran, tanggung jawab, kerja keras, dan kedisiplinan menjadi pedoman dalam berperilaku dan bekerja. Internalisasi nilai-nilai ini membentuk etos kerja yang kuat dalam masyarakat. Di Desa Sukarara, tradisi menenun songket oleh perempuan tidak hanya merupakan warisan budaya, tetapi juga manifestasi dari etos kerja tersebut. Menurut adat setempat, seorang perempuan diwajibkan untuk memberikan pakaian yang ditenun di rumah kepada calon suaminya saat mereka menikah (*sesek*). Praktik menenun ini mencerminkan perpaduan antara pelestarian budaya dan penerapan nilai-nilai kerja yang luhur dalam kehidupan sehari-hari. Masyarakat setempat berasumsi bahwa wanita yang tidak bisa menenun kain (menenun songket) akan kesulitan menemukan pasangan. Ada semacam hukum adat (*awik-awik dise*) yang melarang wanita untuk menikah jika mereka tidak bisa menenun (nyesek). Oleh karena itu, perempuan ditunut mampu menenun songket agar dapat melestarikan dan menjaga tradisi leluhur mereka selain untuk kepentingan ekonomi. Selain itu, setiap kain songket yang ditenun di Desa Sukarara, khususnya oleh para wanita, mengandung nilai-nilai filosofis, makna, dan simbol.

Budaya, sebagai hasil dari cipta, rasa, dan karsa manusia, dimiliki oleh masyarakat atau kelompok individu dan diwariskan dari satu generasi ke generasi berikutnya. Sebagai manifestasi dari budaya tersebut, wanita di Desa Sukarara menenun songket sebagai hasil dari adat atau budaya yang ditinggalkan oleh nenek moyang mereka. Budaya menenun songket di Sukarara, telah menjadi rutinitas masyarakat dalam kehidupan sosial kulturalnya. Berdasarkan *oral history*, saat acara pesta pernikahan seorang perempuan di Sukarara diharuskan memberikan kain tenun *sesek* buatan sendiri kepada calon suaminya. Oleh karena itu, kepercayaan masyarakat setempat adalah perempuan yang tidak bisa menenun kain *sesek* (tenun songket) akan mengalami kesulitan dalam mendapatkan jodohnya. Bahkan, ada semacam aturan adat. Penduduk Desa Sukarara harus mempertahankan budaya mereka dalam bentuk yang tidak berubah dan berkelanjutan karena merupakan salah satu desa tradisional yang keasliannya dan warisannya dijaga sebagai artefak sejarah. Selain itu, Desa Sukarara adalah destinasi wisata populer dengan pengunjung domestik dan internasional, yang membantu memastikan bahwa

budaya masyarakat setempat dilestarikan dan bahwa kegiatan sosial, budaya, dan terkait pariwisata dapat terus berlangsung.

Menenun songket bagi perempuan di Desa Sukarara merupakan perwujudan dari keterikatan antara warisan budaya dan aktivitas ekonomi yang saling menguatkan. Sejak usia dini, para gadis diajarkan keterampilan menenun sebagai bagian dari tradisi yang diwariskan secara turun-temurun, yang tidak hanya memperkuat identitas budaya tetapi juga menjadi syarat sosial dalam kehidupan mereka . Seiring waktu, keterampilan ini berkembang menjadi sumber penghidupan yang signifikan, dengan produk songket menjadi komoditas unggulan yang diminati oleh pasar domestik maupun internasional . Dengan demikian, aktivitas menenun di Sukarara tidak hanya menjaga kelestarian nilai-nilai budaya leluhur, tetapi juga berkontribusi pada peningkatan kesejahteraan ekonomi masyarakat setempat.

Aspek Ekonomi

Etos kerja erat kaitannya dengan ekonomi dan juga aspek-aspek keagamaan, baik yang disebabkan oleh tindakan, sikap, perilaku individu, maupun kelompok masyarakat. Motif ekonomi menjadi salah satu penggerak untuk meningkatkan etos kerja para muslimah penenun songket. Hal itu dapat dilihat pada alasan yang melatarbelakangi memilih menjadi penenun termasuk memilih tempat kerjanya.247 Motif ini, biasanya tidak terlepas dari adanya hasrat atau keinginan seseorang yang melatarbelakanginya dalam memenuhi kebutuhan ekonominya. Di Sukarara, kaum muslimah menjadikan pekerjaan tenun "*nyesek"* sebagai salah satu sumber utama bagi perekonomiannya. Mereka melakukan pekerjaan menenun untuk membeli kebutuhan pokok, seperti beras, minyak, gula, sayur-mayur, lauk-pauk, dan juga untuk biaya pendidikan sekolah anak

Di Desa Sukarara, banyak kegiatan tampaknya didorong terutama oleh pertimbangan ekonomi. Kegiatan menenun dilakukan untuk bertahan hidup, mereka memiliki pandangan bahwa salah satu alasan orang terlibat dalam kegiatan menenun adalah untuk menghasilkan uang untuk membantu mendukung dan membiayai pendidikan anak-anak mereka. Faktor keuangan, seperti pendapatan, bonus, dan insentif, diakui oleh Sharf (2002) sebagai hal yang krusial bagi setiap orang saat membuat keputusan profesional. Kemampuan kita untuk memulai keluarga, membeli rumah baru, atau mobil, atau melakukan perjalanan mungkin dipengaruhi oleh gaji dan bonus kita. Kita harus memiliki pemahaman yang jelas tentang apa yang dimaksud dengan tingkat kehidupan yang layak (Armstrong, 1994).

Aktualisasi Diri

Etos kerja yang kuat tidak hanya dibentuk oleh nilai-nilai religius, budaya luhur, dan ekonomi, tetapi juga dapat tumbuh dari dorongan internal individu untuk mengaktualisasikan diri. Menurut teori hierarki kebutuhan oleh Abraham Maslow, aktualisasi diri adalah puncak dari kebutuhan manusia, di mana seseorang berusaha mencapai potensi maksimalnya dan menemukan makna dalam pekerjaannya (Poston, 2009). Dalam konteks ini, pekerjaan menjadi sarana untuk mengembangkan kemampuan, mengekspresikan nilai-nilai pribadi, dan meraih kepuasan batin. Seorang individu yang telah mencapai aktualisasi diri cenderung memiliki rasa tanggung jawab dan etos kerja yang tinggi, serta fokus dalam memecahkan masalah, tidak hanya untuk dirinya sendiri tetapi juga untuk orang lain. Dengan demikian, aktualisasi diri mendorong seseorang untuk bekerja dengan dedikasi dan integritas, karena pekerjaan tersebut dianggap sebagai bagian dari identitas dan kontribusi mereka terhadap masyarakat.

Di Desa Sukarara, misalnya, tradisi menenun songket oleh perempuan bukan hanya merupakan warisan budaya, tetapi juga bentuk aktualisasi diri. Melalui proses menenun, mereka tidak hanya melestarikan nilai-nilai budaya, tetapi juga mengembangkan keterampilan, mengekspresikan kreativitas, dan mencapai kepuasan pribadi. Dengan demikian, etos kerja yang terbentuk di sana merupakan hasil dari perpaduan antara nilai-nilai budaya luhur dan dorongan untuk mengaktualisasikan diri. Dalam lingkungan sosial mereka terdapat istilah dalam bahasa Sasak yang mengatakan "*mun yaq tao nensek yaq nine*" yang artinya kalau tidak bisa menenun itu berarti bukan perempuan. Itulah mengapa muslimah Sasak di Desa Sukarara sebagian besar bisa menenun dengan baik. Karena motif pengakuan diri ini, para muslimah di Desa Sukarara belajar menenun secara autodidak." Jadi, menenun dianggap sebagai sarana untuk aktualisasi diri. Perempuan Muslim di Desa Sukarara merasa bangga dengan kemampuan mereka menenun. Aktualisasi diri adalah salah satu cara untuk meningkatkan tingkat kepuasan kerja seseorang. Aktualisasi diri dianggap sebagai kondisi motivasi tertinggi karena memungkinkan seseorang untuk sepenuhnya menyadari potensi mereka. Menurut penelitian Gopinath (2020), lingkungan kerja, manfaat finansial, dan interaksi dengan rekan kerja serta atasan adalah karakteristik umum yang mempengaruhi kepuasan kerja karyawan. Namun, yang menarik, Gopinath (2020) menemukan hubungan signifikan antara aktualisasi diri dan kepuasan kerja. Kepuasan kerja karyawan dan komitmen organisasi meningkat ketika pemimpin memungkinkan lebih banyak aktualisasi diri (Gopinath, 2020).

KESIMPULAN

Penelitian ini menyimpulkan bahwa etos kerja perempuan penenun songket di Desa Sukarara merupakan hasil dialektika antara nilai-nilai agama, budaya, ekonomi, dan aktualisasi diri. Etos kerja ini tercermin dalam sikap disiplin, ketekunan, tanggung jawab, dan komitmen tinggi yang dimotivasi oleh: nilai religiusitas yang menekankan bahwa pekerjaan menenun dipandang sebagai bentuk ibadah dan pengabdian kepada Allah, yang memberikan makna spiritual dalam aktivitas sehari-hari. Nilai budaya yang menegaskan bahwa tradisi menenun songket diwariskan secara turun-temurun, menjadi bagian integral dari identitas sosial dan simbol status perempuan dalam masyarakat Sasak. Nilai ekonomi yang menjadi dasar bahwa kegiatan menenun memberikan kontribusi signifikan terhadap kemandirian ekonomi perempuan, memungkinkan mereka menjadi pencari nafkah utama dan mitra sejajar dalam keluarga. Nilai aktualisasi diri yang berprinsip bahwa menenun songket menjadi sarana bagi perempuan untuk mengekspresikan kreativitas, mencapai prestasi pribadi, dan memperoleh pengakuan sosial.

Kajian ini sedikit tidak berimplikasi pada tiga hal. *Pertama*, pengembangan ekonomi lokal dengan menganut prinsip bahwa model etos kerja ini dapat dijadikan acuan dalam merancang program pemberdayaan ekonomi berbasis budaya, yang menekankan pada penguatan nilai-nilai lokal untuk meningkatkan kesejahteraan masyarakat. *Kedua,* Pelestarian tradisi menenun songket dapat menjadi daya tarik wisata budaya, yang mendukung pengembangan pariwisata berkelanjutan dan memberikan manfaat ekonomi langsung kepada komunitas lokal. *Ketiga,* temuan ini mendukung pentingnya kebijakan yang mengakui dan mendukung peran perempuan dalam sektor informal dan tradisional, serta mendorong kesetaraan gender dalam pembangunan ekonomi. Dengan demikian, penelitian ini memberikan kontribusi penting dalam memahami bagaimana etos kerja yang terbentuk dari interaksi nilai-nilai agama, budaya, ekonomi, dan aktualisasi diri dapat menjadi kekuatan pendorong dalam pemberdayaan perempuan dan pembangunan komunitas.

REFERENSI

Adams, P., Rosaldo, M., Lamphere, Z.L., 1976. Woman culture and society. Br. J.Sociol. 27 (4). Aldulaimi, S.H., 2016. Fundamental Islamic perspective of work ethics. J. Islam. Account. Business Res. 7 (1).

Armstrong, L., 1994. Book review: applying career development theory to counseling. Aust. J. Career Dev. 3 (1).

Barlés-Arizón, M.J., Fraj-Andrés, E., Martínez-Salinas, E., 2013. Family vacation decision making: the role of woman. J. Trav. Tourism Market. 30 (8).
Black, J., Hopper, M., Band, C., 2007. Making a success of Principles-based regulation. Law Finan. Market. Rev. 1 (3).
Blackwelder, J., 1998. Now hiring: the feminization of work in the United States, 1900-1995. Choice Rev. Online 35 (9).
Çakir, A., 2016. Human factors of a global society – a system of systems perspective. Behav. Inf. Technol. 35 (5).
Carson, M., Kerber, L.K., Hart, J.S. de., 2001. Women's America: refocusing the past. Hist. Teach. 35 (1).
Chanzanagh, H., Akbarnejad, M., 2011. Do women have lower work ethic in an Islamic society? A case study of Iran. In: Procedia-Social and Behavioral Sciences, 30.
George, A.J.T., 2016. Research ethics. In: Medicine (United Kingdom), 44. Issue 10.
Ghias, W.,2020. Impact of islamic work ethics on courageous followership behavior : evidence from international non-profit organization in Pakistan. Pakistan J. Soc. Sci. 40 (1).
Ghorbani, N., Watson, P.J., Karimpour, M., Chen, Z.J., 2017. Muslim work ethics: relationships with religious orientations and the "perfect man" (ensān-e kāmel) in managers and staff in Iran. Religions 8 (8).
Gopinath, R., 2020. Investigation of the Relationship between self-actualization and job satisfaction of academic leaders. Int. J. Manag. 11 (8).
Grabowski, D., Chudzicka-Czupała, A., Stapor, K., 2021. Relationships between work ethic and motivation to work from the point of view of the self-determination theory. PLoS One 16 (7).
Hayati, K., Caniago, I., 2012. Islamic work ethic: the role of intrinsic motivation, job satisfaction, organizational commitment and job performance. In: Procedia - Social and Behavioral Sciences, 65.
Hoque, N., Khan, M.A., Mowla, M.M., 2013. Organisational culture: features and framework from Islamic perspective. Humanomics 29 (3).
Ismawati, E., 2013. Karakter perempuan Jawa dalam novel Indonesia Berwarna lokal Jawa: kajian perspektif gender dan transformasi Budaya. Metasastra 6 (1).
Kaukab, M.E., Adawiyah, W.R., Hayati, S., 2020. Islamic values and work ethics on entrepreneural performance and its

effects on intention to growing business. Int. J. Psychosoc. Rehabil. 24 (6).
Lloyd, C.B., Gage-Brandon, A.J., 1993. Women's role in maintaining households: family welfare and sexual inequality in Ghana. Popul. Stud. 47 (1).
Meseguer-Sánchez, V., López-Martínez, G., Molina-Moreno, V., Belmonte-Urena, L.J., 2020. The role of women in a family economy. A bibliometric analysis in contexts of poverty. Sustainability 12 (24).
Miles, M., Huberman, A., 2014. Miles and huberman. In: Qualitative Data Analysis: an Expanded Sourcebook.
Mustaqim, Y., Mariyatin, Prihantono, J., 2020. The Effect of Organizational Justice and Islamic Working Ethic on the Organizational Commitment of Lecturers.
Nasution, M.A., 2002. Ikatan Primordial Dalam Kegiatan Bisnis Orang Minangkabau di Sukaramai Medan.
Orisadare, M.A., 2019. An assessment of the role of women group in women political participation, and economic development in Nigeria. Front. Sociol. 4.
Poston, B. (2009, August). An Exercise in Personal Exploration: Maslow's Hierarchy of Needs. Association of Surgical Technologists, 347-353
Pugh, A.J., 2019. Approaches to ethnography: analysis and representation in participant observation. Contemp. Sociol.: Journal. Rev. 48 (5).
Stackhouse, M.L., Furnham, A., 1991. The protestant work ethic: the psychology of work- related beliefs and behaviors. J. Sci. Stud. Relig. 30 (3).
Suharso, W., Karyati, R., Andriyani, V., Achmadi, T.R., Wibowo, H., 2020. The role of women in improving the income for economic changes in underprivileged families. Jurnal Perempuan Dan Anak 3 (1).
Susiana, S., 2017. Perlindungan hak pekerja perempuan dalam perspektif feminisme. Aspirasi: Jurnal Masalah-Masalah Sosial 8 (2).
Welter, B., Kerber, L.K., Matthews, J.D.H., Buhle, M.J., 1982. Women's America: refocusing the past. Hist. Teach. 16 (1).
Whittaker, W.G., Blackwelder, J.K., 1999. Now hiring: the feminization of work in the United States, 1900-1995. West. Hist. Q. 30 (1).

Windiani, W., Wirawan, I.B., Aminah, S., 2017. The use of ethnography approach in doing a research about disaster in Indonesia. J. Human. Social Sci. 22 (10).
Wirata, I.W., 2017. Perempuan dalam cerita naskah Islam lokal (Suku Sasak) di Lombok (pendekatan Sosiologi). Mudra Jurnal Seni Budaya 31 (2).

FORMULASI MASHLAHAH MAQASHIDIYYAH DALAM KAJIAN MASAIL FIQHIYYAH DI ERA KONTEMPORER

Prof. Dr. Muhammad Harfin Zuhdi, M.A.
(Guru Besar dalam Kepakaran Masail Fiqhiyyah)

PENDAHULUAN

Secara etimologis, al-mashlahah berasal dari akar kata al-salâh, yang berarti kebaikan dan manfaat. Al-mashlahah merupakan bentuk tunggal, sementara bentuk jamaknya adalah al-masâlih. Istilah ini menunjukkan pengertian tentang sesuatu yang mengandung banyak kebaikan dan manfaat. Sebaliknya, lawan dari al-mashlahah adalah al-mafsadah, yang berarti sesuatu yang mengandung banyak keburukan. [79] Al-mashlahah dapat diartikan sebagai upaya untuk mengambil manfaat dan menolak mudarat demi menjaga tujuan-tujuan hukum Islam. Tujuan hukum Islam meliputi pelestarian agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta. Oleh karena itu, mewujudkan tujuan-tujuan tersebut disebut sebagai al-mashlahah, dan menolak segala bentuk mudarat yang membahayakan manfaat umat manusia juga bisa disebut sebagai al-mashlahah.[80]

Sebagian besar ulama membahas konsep ini dalam karya-karya mereka, al-Ghazali, misalnya, menekankan bahwa suatu manfaat harus sesuai dengan tujuan syariah, meskipun terkadang bertentangan dengan tujuan manusia, karena manfaat manusia tidak selalu didasarkan pada syariah, melainkan keinginan hawa nafsu. Oleh karena itu, yang dijadikan sebagai tolok ukur dalam menentukan manfaat adalah keinginan dan tujuan hukum Islam, bukan keinginan dan tujuan manusia. Dengan demikian, manfaat dalam penetapan suatu hukum harus melibatkan beberapa hal: pertama, al-Mashlahah harus sesuai dengan jenis tindakan syariah. Kedua, al-Mashlahah tidak boleh bertentangan atau menyimpang dari teks-teks syariah. Ketiga, al-Mashlahah termasuk dalam kategori al-mashlahah al-dharuri, baik yang berkaitan dengan manfaat pribadi maupun publik dan bersifat universal, yang berlaku sama untuk setiap orang.[81]

---

[79]Ibn Manzhûr, *Lisân al-'Arab*, (Kairo: Darul Ma'arif, 19555), hlm. 277.

[80]Abû Hâmid Muhammad al-Gazâli, *al-Mustasfa min 'Ilm al-Usûl*, (Beirut: Dar al Kutub al-'Ilmiyah, 1980), hlm. 286.

[81]al-Gazâli, *al-Mustasfa..*, hlm. 287.

Sementara itu, Imam Syâtibî menyatakan bahwa al-Mashlahah adalah pemahaman tentang perlindungan hak-hak manusia dengan menarik manfaat dan menolak kerugian.[82] Ibn 'Âsyûr menyatakan bahwa al-mashlahah adalah sifat dari suatu tindakan yang menghasilkan manfaat yang berkelanjutan dan ditentukan berdasarkan pendapat mayoritas ulama.[83] Menurut Sa'îd Ramadlân al-Bûthî, al-mashlahah dapat didefinisikan sebagai manfaat yang dimaksudkan oleh Allah untuk kebaikan hamba-Nya, baik dalam bentuk pelestarian agama, jiwa, akal, keturunan, maupun harta.[84] Oleh karena itu, al-mashlahah memiliki hubungan yang erat dengan syariah.[85]

Diskursus tentang al-mashlahah di kalangan ulama Muslim menunjukkan bahwa konsep ini sangat penting dalam pemikiran hukum Islam. Artikel ini akan membahas rumusan teori al-mashlahah, yang merupakan inti dan muara dari maqâsid al-shari'ah (tujuan dan cita-cita hukum Islam), sebagai paradigma pemikiran hukum Islam dalam merespons berbagai persoalan hukum Islam di konteks kontemporer. Dalam konteks ini, al-mashlahah berfungsi sebagai konsep kunci yang memberikan ruang yang lebih luas dan fleksibilitas bagi pemikiran hukum Islam untuk merespons dan menyelesaikan masalah dan isu-isu yang dihadapi umat Islam di dunia kontemporer. Melalui konsep al-mashlahah, hukum Islam dapat mempertahankan relevansinya terhadap situasi, waktu, dan tempat dalam sejarah umat manusia.

Al-Mashlahah merupakan perbuatan hukum yang mengandung manfaat dan kebaikan bagi semua manusia, dengan kata lain, *al-mashlahah* secara spesifik membawa manfaat bagi setiap orang terhadap jasmani, jiwa, akal serta rohani dengan tujuan untuk menjaga

---

[82] Ibrahîm bin Mûsa Abu Ishâq al-Syâtibi, Al-I'tishâm (Beirut: Dâr al-Ma'rifah, tt.), juz II, hlm., 113.

[83] Muhammad Thâhir bin 'Âsyûr, Maqâshid al-Syarî'ah al-Islâmiyyah (Beirut: Muassasah Fuâd, 2004), Juz II, hlm. 297.

[84] Muhammad Sa'îd Ramadlân al-Bûthî, *Dawâbith Mashlahah fî syarî'ah al-Islâmiyyah* (Beirut: Muassasah al-Risâlah, 1990), hlm. 27.

[85] Muhammad bin Abu Bakar bin al-Qayyim al-Jauziyah Abu Abdullah, *I'lam al-Muwaqqi'în 'an Rabb al-'Âlamîn* (Beirut: Dâr al-Jail, 1997), Juz III, hlm. 3.

maqhâsid al-syari'ah.[86] Keberpihakan *al-mashlahah* terhadap hukum memberikan nilai manfaat bagi manusia dalam menjalankan setiap perbuatan hukum *far'iyyah*. Sehingga esensi *al-mashlahah* adalah sebagai standar dalam memaknai hukum Islam secara universal, bukan hanya diukur dengan logika manusia yang cenderung mengedepankan aspek rasionalitas dan mengagungkan akal dalam berpikir dan bertindak. Dengan demikian, al-*mashlahah* sebagai metode *istinbâth* mampu memberikan ruang gerak yang lebih luas dalam pembentukan hukum Islam pada persoalan-persoalan hukum kontemporer.

Secara umum ada dua metode yang dikembangkan para ulama untuk menggali (*istinbâth*) hukum Islam, yaitu metode literal (*tharîqah lafzhiyyah*) dan metode argumentasi (*tharîqah ma'nawiyyah*), namun kedua metode tersebut, jika diurai akan menjadi tiga pendekatan analisis yang telah dikembangkan oleh para ulama dalam melakukan kajian hukum, yaitu: 1) pendekatan melalui kaidah-kaidah kebahasaan *(qawâ'id al-lughah),* yakni kaidah-kaidah yang disusun untuk memahami makna lafaz dalam konteks makna

---

[86] Istilah *Maqâsid al-syarîah* yang berarti tujuan penetapan hukum ini dipopulerkan oleh seorang ahli ushul fikih dari Madzab Malikî, Abû Ishâq al-Syâthibî, terutama semenjak beredarnya kitab *"al-Muwâfaqât fî ushûl al-Syarî'ah",* akan tetapi dari sudut gagasan, sebenarnya poin-poin *maqâshid al-syarîah* ini sudah pernah dikemukakan oleh ulama ushul fikih sebelumnya seperti kata *al-maqâshid* sendiri menurut Ahmad Raisûni, pertama kali digunakan oleh at-Turmudzî al-Hâkim, ulama yang hidup pada abad ke-3. Dialah yang pertama kali menyuarakan *Maqâshid al-syarîah* melalui buku-bukunya, *al-Shalâh wa Maqâshiduhû, al-Haj wa Asrâruhû, al-'Illah, 'Ilal al-Syarî'ah, 'Ilal al-'Ubûdiyyah* dan juga bukunya *al-Furûq* yang kemudian diadopsi oleh al-Qarâfî menjadi judul buku karangannya. Setelah al-Hâkim kemudian muncul Abû Manshûr al-Mâturidî (w. 333) dengan karyanya *Ma'khad al-Syara'* disusul Abû Bakar al-Qaffâl al-Syâsyî (w.365) dengan bukunya *Ushûl al-Fiqh* dan *Mahâsin al-Syarî'ah*. Setelah al-Qaffâl muncul Abû Bakar al-Abhârî (w.375) dan al-Baqîlânî (w. 403) masing-masing dengan karyanya, diantaranya, *Mas'alah al-Jawab wa al-Dalâil wa al-'Illah* dan *al-Taqrîb wa al-Irsyâd fi Tartîb Thurûq al-Ijtihâd.* Sepeninggal al-Baqîlânî muncullah al-Juwainî dalam kitab *al-Burhân*, al-Ghazâlî dalam kitab *al-Mushtashfâ*, al-Râzî dalam kitab al-*mahsûl*, al-'Âmidî dalam kitan *al-Ihkâm*, Ibn Hâjib, al-Baidlâwî, al-Asnawî, ibn Subukî, ibn 'Abdissalâm, al-Qarâfî, al-Thûfî, ibn Taimiyyah dan ibn Qayyim. Urutan di atas adalah versi Ahmad Raisûnî, sedangkan menurut Yûsuf Ahmad Muhammad al-Badawî, sejarah *maqâshid al-syarî'ah* ini dibagi dalam dua fase yaitu fase sebelum ibn Taimiyyah dan fase setelah ibn Taimiyyah. Adapun menurut Hammâdî al-Ubaidî orang yang pertama kali membahas *maqâshid al-syarî'ah* adalah Ibrâhîm an-Nakhâ'î (w.96H), seorang *tâbi'în* sekaligus gurunya Hammâd ibn Sulaimân gurunya Abû Hanîfah. Setelah itu muncul al-Ghazâlî, 'Izzuddîn 'Abdussalâm, Najmuddîn at-Thûfî dan terakhir al-Syâthibî. Meskipun dengan versi yang beraneka ragam, namun dapat diambil kesimpulan bahwa sebelum al-Syâthibî, *maqâshid al-syarî'ah* sudah ada dan sudah dikenal, hanya saja susunannya belum sistematis. Lihat, Ahmad ar-Raisuni, Muhadarat fi Maqasid al-Syari'ah, (Mesir: Dar al-Kalimah, 2010), hlm. 61-114.

hukumnya; 2) pendekatan melalui analisis *'illah al-hukm (manhaj ta'lîlî),* yakni kaidah-kaidah untuk mengkaji posisi hukum dari berbagai kejadian yang tidak dinyatakan secara eksplisit dalam teks al-Qur'an dan al-Sunnah dengan melihat *'illah* hukum; dan 3) pendekatan melalui analisis *mashlahah (manhaj istishlâhî)* yang sering disebut *manhaj al-maqâshidî,* yakni kaidah-kaidah untuk mengkaji posisi hukum dari berbagai kejadian dengan mempertimbangkan ke*mashlahah*an bagi kehidupan manusia yang akan ditimbulkan oleh rumusan pemikiran hukumnya tersebut.[87]

Paradigma pemikiran hukum Islam pada masa kontemporer, umumnya berbentuk tawaran-tawaran metodologi baru yang berbeda dengan metodologi klasik. Paradigma yang digunakan lebih cendrung menekankan wahyu dari sisi konteksnya. Hubungan antara teks wahyu dengan perubahan sosial tidak hanya disusun dan difahami melalui interpretasi literal, tetapi melalui interpretasi terhadap pesan universal yang dikandung oleh teks wahyu. [88] Walaupun tawaran metodologi hukum Islam tersebut memiliki model yang berbeda-beda, secara umum memiliki kecendrungan rasional-filosofis atau dengan kata lain menggunakan paradigma nalar *burhani* sebagai pijakan pemikiran mereka.

Berdasarkan uraian tersebut, maka dapat disimpulkan bahwa *al-mashlahah* memiliki relasi yang signifikan dengan syarî'ah dalam beberapa rumusan diantaranya: *Pertama,* Syarî'ah dibangun atas dasar kemaslahatan dan menolak adanya kerusakan di dunia dan akhirat, Allah memberi perintah dan larangan dengan alasan kemaslahatan; *Kedua*, Syarî'ah selalu berhubungan dengan kemaslahatan, sehingga Rasulullah SAW mendorong umatnya untuk melakukan kebaikan dan menjauhi kerusakan; *Ketiga*, tidak ada kemungkinan adanya pertentangan antara syarî'ah dan kemaslahatan; dan *Keempat*, Syarî'ah selalu menunjukkan pada kemaslahatan meskipun tidak diketahui keberadaan letak kemaslahatannya, dan Allah memberi kepastian bahwa semua kemaslahatan yang ada dalam syarî'ah tidak akan menimbulkan kerusakan.[89]

---

[87]M. Hasbi Umar, *Nalar Fiqh Kontemporer* (Jakarta: GP Press, Cet.I, 2007), hlm. 254.

[88]Wael B. Hallaq, *A.History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunni Ushul Fiqh* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), h. 231.

[89] Al-Jauziyah, *I'lam..*, hlm. 3.

Kualifikasi dan Eksistensi *Al-Mashlahah*

Muhammad Khalid Mas'ud dalam bukunya *Islamic Legal Philoshopy*, mengatakan adan lima tren sikap yang muncul berkaitan dengan konsep mashlahat sebelum datangnya Syatibi. Tren pertama, dimulai dari ketika Imam al-Haramayn al-Juwaini (438/1047) menulis kitab *al-Burhan*, di mana penggunaan metode *mashlahah* menjadi hal yang sangat kontroversial. Kebanyakan ulama Syafi'iyah dan beberapa orang *mutakallimun* saat itu mengatakan bahwa *mashlahah* hanya dapat diterima jika ada dasar nash-nya. Seandainya *al-mashlahah* sampai bertentangan dengan nash, maka ia tidak boleh digunakan.[90]

Tren kedua yang muncul berkaitan dengan konsep *al-mashlahah* diwakili oleh pakar hukum yang menolak *mashlahah* mursalah, seperti Saifuddin al-Amidi (631/1234) dan Ibn Hajib (646/1249). Dalam menolak *mashlahah*, mereka lebih mengikuti argumen al-Ghazali daripada al-Razi, yaitu *mashlahah* hanya dapat dibenarkan jika ada dasar teks yang mendukung (*textually supported*).[91]

Tren ketiga yang muncul tampak dari pemikiran Al-'Izz Ibn 'Abd al-Salam, yang dalam memandang *al-mashlahah* cenderung pada pemikiran tasawwuf. Dikatakan memiliki kecenderungan terhadap pemikiran tasawwuf, sebab ia membagi *al-mashlahah* menjadi dua (a) duniawi—yang bisa diketahui secara *'aqliy*, dan (b) uhkrawiy—yang hanya bisa diketahui secara *naqliy*. Berkaitan dengan pengetahuan tentang *al-mashlahah*, ia membagi menjadi beberapa tingkatan. Yang terendah adalah pengetahuan para orang awam, disusul oleh yang lebih tinggi berupa pengetahuan para *adzkiya* (orang bijak), dan kemudian disusul yang tertinggi berupa pengetahuan para *awliya'* dan *ashfiya'*.

Tren keempat, diwakili oleh Ibn Taymiyyah (728/1328) dan muridnya, Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah (751/1350). Menurut Ibn Taymiyyah, jika ada *al-mashlahah* yang menurut orang tidak ada dasar nash-nya, maka hanya ada dua kemungkinan untuk *mashlahah* itu: (a) pasti ada nash yang tidak diketahui oleh orang tersebut, atau (b) itu sebenarnya bukan *mashlahah*. Dengan kata lain, Ibn Tayimiyyah menganggap bahwa semua ke*mashlahah*an telah ada *dalam nushush al-syar'iyyah*, dan semua perintah Tuhan dasarnya adalah kemaslahatan.

---

[90]Muhammad Khalid Mas'ud, *Islamic Legal Philosophy: A Study of Abu Ishaq al-Shatibi's Life and Thought*, (Delhi: International Islamic Publishers, (1989), hlm.150-151.

[91]Mas'ud, Islamic.., hlm. 161

Tren kelima, dikemukakan oleh Najmuddin al-Thufi—ulama Hanbali, juga sering dikatakan Syi'iy—yang mengatakan bahwa *al-mashlahah* adalah dasar yang sangat fundamental, sehingga dapat mengalahkan metode-metode yang lain. Pendapat Najmuddin al-Thufi menjadi pendapat yang sangat aneh ketika itu, dan bahkan sampai sekarang ini, sebab menabrak arus pemikiran mayoritas.

Setelah itu, muncul Syatibi yang dengan karya monumentalnya di bidang *al-mashlahah* dengan kitabnya yang berjudul *Al-Muwafaqat*. Dalam kitabnya tersebut—sebagaimana tampak dari pengakuan Syatibi tentang alasan penulisannya, ia berusaha mempertemukan dua aliran yang seringkali dianggap bertentangan satu sama lain: *ahl al-hadits* (madzhab Maliki) dan *ahl al-ra'y* (madzhab Hanafi). Ketika itu, tempat tinggal Syatibi didominasi oleh madzhab Maliki yang menjadi madzhab resmi negara dan sangat mengucilkan ulama madzhab Hanafi. Berangkat dari fenomena yang demikian itu, Syatibi yang sesungguhnya bermazhab Maliki berusaha untuk mengatasi jurang tajamnya pertentangan kedua madzhab tersebut dengan karyanya tersebut.

Perjalanan *al-mashlahah* ternyata tidak berhenti begitu saja, sebab ia terus mengalami proses formulasi yang lebih konkrit dan *'applicable'*. Contohnya, pada tahun 1857, seiring dengan gerakan pembaharuan hukum di Tunisia, muncul dokumen yang disebut sebagai *'Ahd al-Aman*—yang kemudian menjadi instrumen hukum yang sangat fundamental dalam Konstitusi 1860. Dokumen ini menyebutkan bahwa komponen masalahat ada tiga: *liberty* (kemerdekaan, kebebasan), *security* (keamanan), dan *equality* (persamaan). Tahun 1867, Khayruddin Pasha—dalam karyanya: *Aqwam al-Masalik*—mengatakan bahwa *mashlahah* harus menjadi acuan tertinggi dalam pemerintahan (*supreme guide of the government*). Tahun 1899, Muhammad 'Abduh menegaskan bahwa *mashlahah* harus menjadi asas yang membimbing proses penetapan hukum. Tahun 1906, majalah al-Manar mempublikasikan karya al-Tufiy tentang *al-mashlahah* yang sangat radikal—dan kontroversial, sehingga langsung dikecam keras oleh Zahid al-Kawthari.

Perjalanan teori *al-mashlahah* di era modern, cenderung mengukuhkan *al-mashlahah* sebagai metode yang menggusur "kekakuan" hukum Islam, dan mendukung hukum Islam yang bersifat adaptif terhadap perubahan. Di tengah-tengah kecenderungan yang demikian itu, ada pula beberapa penulis yang berusaha membatasi kembali cara penggunaan metode *al-mashlahah*. Tahun 1965. Sa'id Ramadlan al-Buthiy, mengeluarkan karya disertasinya di Al-Azhar

yang berjudul *Dlawabith al-Mashalahah*.[92] Dalam disertasinya tersebut, ia memulai pemaparannya dengan menyebutkan bahwa para orientalis telah memulai model baru serangannya terhadap Islam dengan menganjurkan dibukanya pintu ijtihad seluas mungkin dan menekankan bahwa metode *al-mashlahah* adalah metode yang sangat fundamental untuk menjadi rujukan. Berkaitan dengan isu ini, Al-Buthiy mengatakan bahwa pintu ijtihad tidak pernah tertutup, dan Allah juga sangat menghargai kemaslahatan. Namun demikian, kemaslahatan tetap ada batasan dan kualifikasinya. Penggunaan metode *mashlahah* tidak boleh bebas tak terbatas, sebab penggunaan metode ini dipagari oleh berbagai 'aturan main' yang kemudian ia katakan sebagi *'dlawabith al-mashlahah'*.

Fondasi bangunan hukum Islam direpresentasikan oleh *al-mashlahah* yang ditujukan bagi kepentingan hidup manusia sebagai hamba Allah, baik menyangkut kehidupan duniawi maupun kehidupan akhirat. Hukum Islam menjunjung tinggi prinsip-prinsip keadilan (*'adâlah*), kasih sayang (*rahmah*), dan *al-mashlahah*. Setiap aturan hukum yang menyimpang dari prinsip-prinsip tersebut pada hakikatnya bukanlah bagian dari hukum Islam, meskipun dicari rasionalisasi (*ta'wîl*) untuk menjadikannya sebagai bagian darinya.[93] Di samping itu, keagungan dan keluhuran hukum Islam terwujud pada kompatibilitas doktrinnya dengan perkembangan kehidupan manusia lantaran spirit *al-mashlahah* yang menggerakkannya.[94] Eksistensi *al-mashlahah* dalam bangunan hukum Islam memang tidak bisa dinafikan karena *al-mashlahah* (المصلحة) dan *al-syarî'ah* (الشريعة) telah bersenyawa dan menyatu, sehingga kehadiran *al-mashlahah* meniscayakan adanya tuntutan *al-syarî'ah* (الشريعة)

Penelitian yang mendalam atas sedemikian banyak *nash* al-Qur'an dan Hadis memang menghasilkan kesimpulan yang meyakinkan bahwa doktrin hukum Islam senantiasa dilekati *hikmah* dan '*illah* yang bermuara kepada *mashlahah*, baik bagi masyarakat maupun bagi orang perorangan.[95] Bahkan, doktrin hukum Islam dimaksud bukan saja di bidang muamalat umum (non-ibadah *mahdah*), tetapi juga ibadah *mahdah*. Jadi, semua bidang hukum

---

[92] Musthafa al-Zarqa' mengatakan bahwa kitab ini merupakan kitab terbaik yang berbicara tentang *mashlahah*. Lihat Musthafa al-Zarqa', *Al-Istishlah*, bagian muqaddimah.

[93] Al-Jauziyyah, *I'lâm..*, hlm. 5.

[94] Husain Hâmid Hisân, *Fiqh Mashlahah wa Tatbîqâtuhu al-Mu'âsirah*, hlm. 4, dalam Seminar Internashional Tatanan Fundamental Ekonomi Islam Kontemporer, (Jeddah: IRTI-Islamic Development Bank, Ramâdan, 1413 H), hlm. 4.

[95] Ibn Âsyûr, *Maqâsid..*, hlm. 12.

dengan aneka norma hukum yang telah digariskan oleh al-Qur‟an dan Hadis berhulu dari, sekaligus bermuara kepada *al-mashlahah* bagi kehidupan umat manusia. Hal ini karena Allah tidak butuh kepada sesuatupun, sekalipun itu ibadah *mahdah*. Tegasnya, manusialah-sebagai hamba Allah-yang diuntungkan dengan adanya kenyataan bahwa *al-mashlahah* menjadi alas tumpu hukum Islam itu.[96]

Hadirnya *hikmah* dan '*illah* dalam norma hukum Allah (baik berupa *al-amr* maupun *al-nahy*) itu pada gilirannya menjamin eksistensi *al-mashlahah*. Pada sisi lain, formulasi sejumlah *legal maxim* (*al-qawa'id al-syar'iyyah*) bertumpu pada penemuan *hikmah* dan '*illah* yang *nota bene* menjadi garansi bagi eksistensi *mashlahah*. Dengan demikian, *al-mashlahah* merupakan poros dan titik beranjak bagi formulasi *al-ahkâm al-syar'iyyah* dan *al-qawa'id al-syar'iyyah*.[97]

Mewujudkan *al-mashlahah* merupakan tujuan utama hukum Islam. Dalam setiap aturan hukumnya, *al-Syâri'* mentransmisikan *al-mashlahah* sehingga lahir kebaikan, kemanfaatan dan terhindarkan dari keburukan atau kerusakan, yang pada gilirannya terealisasinya kemakmuran dan kesejahteraan di muka bumi. Sebab, *al-mashlahah* itu sesungguhnya adalah memelihara dan memperhatikan tujuan-tujuan hukum Islam berupa kebaikan dan kemanfaatan yang dikehendaki oleh Syari'ah, bukan oleh hawa nafsu manusia.[98] Norma hukum yang dikandung nash (*nusûs al-syarî'ah*) pasti dapat mewujudkan *al-mashlahah*, sehingga tidak ada *mashlahah* di luar petunjuk teks Syariah; dan karena itu, tidaklah valid pemikiran yang menyatakan *mashlahah* harus diprioritaskan jika berlawanan dengan teks-nash syariah.[99] Dengan demikian, maka dapat dirumuskan bahwa hakikat *al-mashlahah* adalah poros halang, sumbu peredaran dan perubahan hukum Islam, di mana interpretasi atas teks nash syari'ah dapat bertumpu padanya.[100]

Tujuan Allah Ta'ala dalam menetapkan *mashlahah* terhadap legislasi hukum yang dilakukan-Nya bersifat mutlak dan menyeluruh, tidak terbatas pada kasus atau obyek tertentu; *mashlahah* menyebar secara mutlak pada semua prinsip-prinsip dasar dan satuan-satuan

---

[96] Yûsuf al-Qaradâwi, *Madkhal li Dirâsat al-Syarî'ah al-Islâmiyyah*, (Kairo: Maktabah Wahbah, 1421 H/2001 M), hlm. 58.

[97] 'Allâl al-Fâsiy, *Maqâsid al-Syarî'ah al-Islâmiyyah wa Makârimuha*, (Rabat: Maktabah al-Wihdah al-Arabiyyah, t.thlm.), hlm. 138.

[98] Jalâl al-Dîn 'Abd al-Rahmân, *al-Masâlih al-Mursalah wa Makânatuha fi al-Tasyrî'*, (t.tp: Matba„at al-Sa„âdah, 1403 H/1983 M), hlm.12,13.

[99] Husain Hâmid Hisân, *Nazariyyat Mashlahah fi al-Fiqh al-Islâmiy*, (Beirut: Dâr al-Nahdah al-'Arabiyyah, 1971), hlm. 607.

[100] 'Aliy Hasaballah, *Usûl al-Tasyrî' al-Islâmiy*, (Mesir: Dâr al-Ma„ârif, 1383 H/1964 M), hlm. 257.

kasus partikularistik dari hukum Islam.[101] Hukum Islam seluruhnya merupakan *mashlahah*, yang representasinya bisa berbentuk penghilangan *mafsadah* dan bisa pula berbentuk perwujudan *mashlahah*. Tegasnya, tiada suatu hukum yang mengandung *al-madarrah* melainkan diperintahkan untuk menjauhinya, dan tiada suatu hukum yang mengandung *mashlahah* melainkan diperintahkan untuk mewujudkannya.[102] Pertimbangan *mashlahah* merupakan satu metode berfikir untuk mendapatkan kepastian hukum bagi suatu kasus yang status hukumnya tidak ditentukan oleh nash atau *al-ijmâ'*. Akhirnya, tidak dapat dinafikan bahwa *mashlahah* merupakan suatu ketetapan yang mengandung kebaikan bagi manusia.[103]

Berdasarkan elaborasi tersebut, maka norma hukum yang dikandung oleh nash pasti dapat mewujudkan *mashlahah*, sehingga tidak ada *mashlahah* di luar petunjuk nash dan karena itulah pemikiran yang menyatakan bahwa *mashlahah* harus diprioritaskan jika berlawanan dengan nash Syariah tertolak dengan sendirinya. Tidak ada tempat bagi pertimbangan *mashlahah* yang akan berakibat terdesaknya nash Syariah yang secara *inheren* memuat *mashlahah* bagi kehidupan manusia. Tegasnya, *mashlahah* yang bertentangan dengan *nash* Syari'ah bukanlah *mashlahah* yang hakiki melainkan *mashlahah* yang semu.[104]

Selanjutnya, dalam konteks adanya kemungkinan kontradikasi *mashlahah,* dalam hal *mashlahah* yang lebih luas menuntut dikorbankannya *mashlahah* yang lebih sempit, maka dapat dilakukan pilihan meninggalkan *mashlahah* yang lebih sempit, menuju tercapainya *mashlahah* yang lebih luas tersebut.[105]

Dalam tataran aplikasi, *mashlahah* dimanifestasikan pada metode-metode atau dalil-dalil ijtihad untuk menetapkan hukum yang tidak ditegaskan secara eksplisit oleh nash, seperti *al-qiyâs*, *mashlahah al-mursalah*, *al-istihsân*, *sadd al-dzarî'ah*, dan *al-'urf*. Oleh karena itu, setiap metode atau dalil ijtihad yang bertumpu pada prinsip

---

[101]Abû Ishâq al-Syâtibi, *al-Muwâfaqât fi Usûl al-Syarî'ah*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.th.), Jilid I, Juz ke-2, hlm. 42.

[102]'Izz al-Dîn ibn 'Abd al-Salâm, *Qawâ'id al-Ahkâm fi Masâlih al-Anâm*, (Kairo: Maktabat al-Kulliyyât al-Azhariyyah, 1994), Juz ke-1, hlm. 11.

[103] Peunoh Daly, " Menelusuri Pemikiran *Mashlahah* dalam Hukum Islam ", dalam Munawir Sjadzali, dkk, *Polemik Reaktualisasi Ajaran Islam*, (Jakarta: Pustaka Panjimas, 1988), hlm. 151.

[104] Ali Yafie, " *Ijtihad*: Antara Ketentuan dan Kenyataan ", dalam Munawir Sjadzali, dkk, *Polemik Reaktualisasi Ajaran Islam*, (Jakarta: Pustaka Panjimas, 1988), hlm. 108.

[105]Ali Yafie, "*Ijtihad*: Antara.., hlm. 109.

mashlahah dapat dikualifikasi sebagai upaya menggali kandungan makna nash Syari'ah (*istidlâl bi al-nusûs al-syar'iyyah*).[106]

Mohammad Hashim Kamali menyimpulkan bahwa identifikasi *mashlahah*-- sebagai inti *maqâsid al-syarî'ah*– dapat didasarkan pada: (1) *nusûs al-syarî'ah*, terutama *al-amr* dan *al-nahy*, (2) *al-' illah* dan *al-hikmah* yang dikandung *nusûs al-syarî'ah*, dan (3) *al-istiqrâ'*.[107]

Sehubungan dengan relasi *al-mashlahah* dan ijtihad, di kalangan ulama dikenal istilah *al-ijtihâd al-istislâhiy*, yakni suatu upaya pengerahan segenap kemampuan untuk memperoleh hukum Syariah dengan cara menerapkan prinsip-prinsip hukum yang umum-universal terhadap suatu masalah atau kasus yang tidak ditegaskan oleh nash secara spesifik yang pada intinya bermuara kepada mewujudkan *mashlahah* (*jalb al-mashlahah*) dan menghindari atau menghilangkan *al-mafsadah* (*daf' al-mafsadah*), yang sejalan dengan tuntutan prinsip-prinsip Syariah. Model ijtihad ini sebenarnya mengarah kepada upaya memasukkan hukum ke dalam domain nash syariah.[108]

Menurut Ahmad Fathi Bahnashi, sebagian ulama ahli hukum Islam generasi *al-tabi'în* berpaling dari aplikasi tekstual nash syariah yang bersifat mutlak atau umum lantaran aplikasi tersebut berimplikasi tereliminashinya *mashlahah*. Mereka justru melakukan interpretasi nash syariah itu dan melakukan aplikasi terhadapnya dengan kerangka pikir *mashlahah* meskipun memberikan kesan *al-taqyîd* atau *al-takhsîs* atau *al-ihmâl* terhadap nash syariah.[109]

Lebih dari itu, *mashlahah* yang bersifat umum, yang *genuine*, yang mendukung terwujudnya tujuan-tujuan hukum Islam dan yang tidak bertentangan dengan nash syariah merupakan dasar, pijakan dan kerangka acuan yang valid bagi legislasi hukum Islam.[110] Hal senada juga diungkapkan oleh Imran Ahsan Khan Nyazee, para ulama ahli hukum Islam bersepakat bahwa *mashlahah* dapat diaplikasikan sebagai basis dasar suatu ketetapan hukum, dan *mashlahah* ini dapat dijadikan dasar pikiran ketika memperluas ketetapan hukum itu

---

[106] Hisân, *Nazariyyât..*, , hlm. 607.

[107] Mohammad Hashim Kamali, *The Dignity of Man: An Islamic Perspective*, (Kuala Lumpur: Ilmiah Publisher, 2002), hlm. 93.

[108] Muhammad Sallâm Madkûr, *al-Ijtihâd fi al-Tasyrî' al-Islâmiy*, (Kairo: Dâr al-Nahdah al-'Arabiyyah, 1404 H/1984 M), hlm. 45.

[109] Mengenai deskripsi dan model aplikasi *al-taqyîd*, *al-takhsîs*, *al-tarjîh*, dan yang semisalnya, lihat Muhammad Ibrâhîm Muhammad al-Hafnâwiy, *al-Ta'ârud wa al-Tarjîh 'ind al-Usûliyyîn*, (t.tp.: Dâr al-Wafâ", 1408 H/1987 M)

[110]Mohammad Hashim Kamali, " Fiqh and Adaptation to Social Reality " dalam Jurnal *The Muslim World*, 1996, Vol.86, No.1 hlm. 72.

kepada kasus-kasus baru. Inilah yang merupakan basis doktrin *mashlahah*.[111]

Konsep *mashlahah* sebagai inti dari *maqâsid al-syarî'ah* merupakan alternatif terbaik untuk pengembangan metode-metode ijtihad, di mana al-Qur'an dan al-Sunnah harus dipahami melalui metode-metode ijtihad dengan memberi penekanan pada dimensi *mashlahah*.[112] Konsep *mashlahah* merupakan metode bagi perubahan hukum. Melalui konsep ini para ulama fiqh memiliki kerangka kerja untuk menangani masalah hukum yang terkandung dalam sistem hukum berdasarkan kepada nash syari'ah yang *nota bene* mengandung fondasi materil hukum yang terbatas mengenai urusan kehidupan, sementara problrmatika hukum dalam situasi dan kondisi lingkungan yang terus berubah. Dengan demikian, konsep *al-mashlahah* memberikan legitimasi bagi aturan hukum baru dan memungkinkan para ulama fiqh mengelaborasi konteks kasus yang tidak ditegaskan oleh nash. Oleh karenanya, seberapa besar perubahan hukum dapat dicapai melalui aplikasi konsep *al-mashlahah* tergantung pada pola penalaran hukum berbobot *al-mashlahah* yang diterapkan para ulama fiqh.[113]

Yusuf al-Qaradhawi menandaskan bahwa substansi *mashlahah* yang dikehendaki oleh hukum Islam adalah *mashlahah* yang komprehensif, integral dan holistik yang mencakup perpaduan antara *mashlahah al-dunyawiyyah* dan *mashlahah al-ukhrawiyyah*, perpaduan antara *mashlahah al-maddiyyah* dan *mashlahah al-rûhiyyah*, perpaduan antara *mashlahah al-fardiyyah* dan *mashlahah al-mujtama'iyyah*, perpaduan antara *mashlahah al-qaumiyyah al-khâssah* dan *mashlahah al-insâniyyah al-'âmmah*, dan perpaduan antara *mashlahah al-hâdirah* dan *mashlahah al-mustaqbalah*. Atas dasar ini, Yusuf al-Qaradawi menegaskan bahwa konsep *mashlahah* yang menjiwai hukum Islam, tidak bisa diidentikkan dengan utilitiarianisme dan pragmatisme, yang *nota bene* berhulu pada faham materialisme.[114]

---

[111] Imran Ahsan Khan Nyazee, *Theories of Islamic Law: The Methodology of Ijtihad*, (New Delhi: Adam Publishers & Distribution, 1996), hlm. 236-237.

[112] Asafri Jaya Bakri, *Konsep Maqashid Syari'ah Menurut al-Syatibi*, (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 1996), hlm. 168.

[113] Felicitas Opwis, "*Maslaha* in Contemporary Islamic Legal Theory ", dalam Journal *Islamic Law and Society*, (Leiden: Koninklijke Brill NV, 2005), Vol. 12, No. 2, hlm. 183.

[114] Yusuf al-Qaradawi, *Madkhal li Dirâsat al-Syarî'ah al-Islâmiyyah*, (Kairo: Maktabah Wahbah, 1990), hlm. 62.

Lebih jauh, Qaradhawi mengajukan pandangan tentang cara yang meyakinkan untuk mengetahui *al-maqâsid al-syar'iyyah* tersebut. Pertama, meneliti setiap '*illah* (baik *mansûsah* maupun *gair mansûsah*) pada teks al-Qur'an dan Hadis. Kedua, mengkaji dan menganalisis hukum-hukum partikular, untuk kemudian menyimpulkan cita makna hasil pemaduan hukum-hukum partikular tersebut.[115]

Berkaitan dengan hal ini menjadi sangat penting untuk membahas siapa yang memiliki otoritas untuk menilai apakah sesuatu itu *mashlahah* atau tidak dalam melakukan ijtihad. Sesungguhnya sesuatu itu dapat disebut memiliki domain *al-mashlahah* apabila sejalan atau tidak bertentangan dengan *nusûs al-syarî'ah*, dan sebaliknya, sesuatu itu bukan *al-mashlahah* jika bertentangan dengan *nusûs al-syarî'ah*.

Dalam konteks ini, kehadiran institusi *ijtihâd jamâ'iy* (ijtihad kolektif), [116] seperti MUI, Bahtsul Masa'il NU, Majelis Tarjih Muhammadiyah, dan Dewan Hisbah Persis, menjadi sangat signifikan dalam mengeliminasi kemungkinan penyalahgunaan dalil atau metode *al-mashlahah* oleh aktivitas *ijtihâd fardiy* sehingga konsepsi dan aplikasi *al-mashlahah* dalam proses ijtihad tersebut terhindar dari kesalahpahaman dan salah kaprah.[117] Meskipun demikian, ini tidak berarti menutup rapat-rapat pintu *ijtihâd fardî*.

Kategorisasi *al-Mashlahah*

Sebelum lebih jauh menjelaskan kategorisasi *al-mashlahah* perlu dikemukakan pandangan al-Bûthi tentang kriteria dalam menilai kualifikasi m*ashlahah* yang valid secara syar'i. Menurut pandangan al-Bûthi, kriteria *Mashlahah* itu mencakup lima hal, yaitu (1) sesuatu yang akan dinilai itu masih berada dalam koridor *nash* syara', (2) sesuatu tersebut tidak bertentangan dengan al-Qur'an, (3) ia tidak bertentangan dengan al-Sunnah, (4) ia tidak bertentangan dengan *al-*

---

[115]Yusuf al-Qaradhawi, *Fiqih Maqashid Syariah: Moderasi Islam antara Aliran Tekstual dan Aliran Liberal*, terj. Arif Munandar Riswanto, (Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2007), hlm. 23-25.

[116]Lebih jauh mengenai *ijtihâd jamâ'iy* (ijtihad kolektif), lihat 'Abd al-Majîd al-Syarafi, *Ijtihad Kolektif*, terj. Syamsusddin TU, (Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2002).

[117]Sejumlah penelitian telah dilakukan terkait *ijtihâd jamâ'iy* yang diterapkan institusi-institusi ini. Lihat, misalnya, Muhammad Atho Mudzhar, *Fatwâs of The Council of Indonesian 'Ulama: A Study of Islamic Legal Thought in Indonesia 1975-1988*, (Jakarta: INIIS, 1993); dan Ahmad Zahro, *Tradisi Intelektual NU: Lajnah Bahtsul Masa'il 1926-1999*, (Yogyakarta: LkiS, 2004); dan Fathurrahman Djamil, *Metode Ijtihad Majlis Tarjih Muhammadiyah*, (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1995); dan Dede Rosyada, *Metode Kajian Hukum Dewan Hisbah Persis*, (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1999).

qiyâs, dan (5) ia tidak mengorbankan *mashlahah* lain yang lebih penting.[118]

Muhammad Muslehuddin melihat bahwa kategorisasi *mashlahah* dengan trilogi *mashlahah al-mu'tabarah; mashlahah al-mulgah; mashlahah al-mursalah* tetap harus mempertimbangkan dimensi kepentingan masyarakat dan realitas sosial yang terus berubah sehingga hukum Islam harus bergerak seiring sejalan dengan perubahan realitas sosial yang terjadi, yang pada gilirannya fleksibilitas hukum Islam dapat dipertahankan.[119]

Pada sisi lain, al-Gazâli menjelaskan bahwa yang pertama, *mashlahah* yang mendapat ketegasan justifikasi nash syari'ah terhadap penerimaannya (*mashlahah al-mu'tabarah*), merupakan *al-hujjah al-syar'iyyah*, dan buahnya berupa *al-qiyâs* yang mengandung makna memetik hukum dari kandungan makna-logis suatu *al-nashs* dan *al-ijmâ'*. Adapun yang kedua, *mashlahah* yang mendapat ketegasan justifikasi nash syari'ah terhadap penolakannya (*mashlahah al-mulgah*), Sedangkan yang ketiga, menurut al-Gazâli ialah *mashlahah* yang tidak mendapat ketegasan justifikasi nash syariah, baik terhadap penerimaannya maupun penolakannya. Hal ini menjadi medan perselisihan pendapat para ulama.[120]

Di sisi lain, al-Gazâli juga mengkategorisasi *mashlahah* berdasarkan segi kekuatan substansinya (*quwwatiha fi dzâtiha*), di mana *Mashlahah* itu dibedakan menjadi tiga, yaitu (1) *Mashlahah* level *al-darûrât*, (2) *Mashlahah* level *al-hâjât*, dan (3) *Mashlahah* level *al-tahsînat/al-tazyînat*. Masing-masing bagian disertai oleh *mashlahah* penyempurna atau pelengkap (*takmilah/tatimmah*). Pemeliharaan lima tujuan/prinsip dasar (*al-usûl al-khamsah*) yang berada pada level *al-darûrât* merupakan level terkuat dan tertinggi dari *Mashlahah*. Kelima tujuan/prinsip dasar mencakup (1) memelihara agama (*hifz al-dîn*), (2) memelihara jiwa (*hifz al-nafs*), (3) memelihara akal pikiran (*hifz al-'aql*), (4) memelihara keturunan (*hifz al-nashl*), dan (5) memelihara harta kekayaan (*hifz al-mâl*). [121] Pandangan al-Gazâli tentang *al-usûl al-khamsah* ini disempurnakan lagi oleh Syihâb al-Dîn al-Qarafi dengan menambahkan satu tujuan/prinsip dasar lagi, yakni memelihara kehormatan diri (*hifz al-'ird*) meskipun diakui sendiri oleh

---

[118] Muhammad Sa'îd Ramadân al-Bûti, *Dawâbit Mashlahah fi al-Syarî'ah al-Islâmiyyah*, (Beirut: Mu'assasat al-Risâlah, 1421 H/2000 M), hlm. 110, 118, 144,

[119] Muhammad Muslehuddin, *Philosophy of Islamic Law and The Orientalists*, (New Delhi: Markazi Maktaba Islami, 1985), hlm. 160.

[120] Abu Hâmid Muhammad al-Gazâli, *al-Mustasfa min 'Ilm al-Usûl*, Juz ke-1, hlm. 415-416.

[121] Al-Gazâli, *al-Mustasfa*.., Juz ke-1, hlm. 417.

al-Qarafi bahwa hal ini menjadi bahan perdebatan para ulama.[122] Pandangan ini nampaknya cukup berdasar lantaran adanya teks suci Syari'ah yang secara eksplisit melarang *al-qadzf* (tindakan melemparkan tuduhan palsu zina terhadap orang lain) dan sekaligus mengkriminalisasinya (Q.S. al-Nûr/24:4 dan 23).

Sedangkan *mashlahah* level *al-hâjât* merupakan *mashlahah* pada tingkatan kedua. Adapun *mashlahah* level *al-tahsînat/al-tazyînat* merupakan *mashlahah* yang tidak berada pada level *darûrât* dan juga pada level *hâjât*. Adapun *mashlahah* yang berada pada level *al-hâjât* dan level *al-tahsînat/al-tazyînat* tidak boleh dijadikan dasar/landasan yang mandiri bagi penetapan hukum manakala tidak didukung oleh justifikasi *asl*, karena jika tidak demikian berarti menetapkan hukum dengan *al-ra'yu*; jadi, sama dengan *Istihsân*. Apabila didukung oleh justifikasi *al-asl*, itu namanya *al-qiyâs*. Adapun *mashlahah* yang berada pada level *al-darûrât* bisa dicapai oleh ijtihad sang *mujtahid* meskipun tidak didukung oleh justifikasi *al-asl* yang spesifik. Upaya mengkonstruksi *Mashlahah* level *al-darûrât* seperti diatas harus memenuhi tiga unsur, yaitu *darûriyyah*, *qat'iyyah*, dan *kulliyyah*.[123]

Pembedaan *al-mashlahah* versi al-'Izz ibn 'Abd al-Salâm dengan dua kategori (*mashlahah al-'âmmah* dan *mashlahah al-khâssah*), ternyata kemudian diikuti oleh beberapa pakar hukum Islam kontemporer. Abû Bakr Ismâ'îl Muhammad Mîqâ, misalnya, menandaskan bahwa dengan mengacu pada batasan *mashlahah*, dapat dibedakan dua kategori *mashlahah*. Pertama, *mashlahah al-'âmmah*, yakni *Mashlahah* yang pemeliharaannya menentukan kebaikan dan kesejahteraan segenap masyarakat atau sebagian besar masyarakat, tanpa melihat pada satuan-satuan individu dari mereka, Kedua, *mashlahah al-khâssah*, yakni *mashlahah* yang pemeliharaannya menentukan kebaikan dan kesejahteraan yang bersifat individual; dari yang bersifat individual ini akan mengarah kepada kebaikan dan kesejahteraan yang bersifat kolektif (publik).[124]

Dalam pemikiran Najm al-Dîn al-Tûfi, *mashlahah* itu dibedakan menjadi dua macam: (1) *mashlahah* yang dikehendaki *al-Syâri'* untuk hak-Nya, seperti aneka ibadah *mahdah*, dan (2) *mashlahah* yang

---

[122]Syihâb al-Dîn al-Qarafi, *Syarh Tanqîh al-Fusûl fi Ikhtisâr al-Mahsûl fi al-Usûl*, (Mesir: al-Matba„ah al-Khairiyyah, 1307 H) sebagaimana dikutip dalam 'Abd al-„Azîz ibn 'Abd al- Rahmân ibn 'Ali ibn Rabî'ah, *'Ilm Maqâsid al-Syâri'*, (Riyad: Maktabah al-Malik Fahd al-Wataniyyah, 1423 H/2002), hlm. 63.

[123]Al-Gazâli, *al-Mustasfa..,* Juz ke-2, hlm. 416-421.

[124]Abû Bakr Ismâîl Muhammad Mîqâ*, al-Ra'yu wa Atsaruhu fi Madrasat al-Madînah: Dirâsah Manhajiyyah Tatbîqiyyah Tutsbitu Salâhiyyat al-Syarî'ah li Kulli Zamân wa Makân*, (Beirut: Mu"assasat al-Risâlah, 1405 H/1985 M), h. 338.

dikehendaki *al-Syâri'* untuk kebaikan makhluk-Nya dan keteraturan hidup mereka, seperti aneka bentuk *mu'amalah*.[125]

Abû Ishâq al-Syâtibi mengkategorisasi *mashlahah* menjadi 3 (tiga) macam, yaitu (1) *al-darûriyyah*, (2) *al-hâjiyyah*, dan (3) *al-tahsîniyyah.* Lebih jauh, al-Syâtibi menjelaskan bahwa *al-darûriyyah* ialah sesuatu yang tidak boleh tidak ada demi tegaknya kebaikan dan kesejahteraan, baik menyangkut urusan ukhrawi maupun urusan duniawi, bilamana ia lenyap, tidak ada, maka tidak dapat terwujud kehidupan duniawi yang tertib dan sejahtera; bahkan, yang terwujud ialah kehidupan duniawi yang karut marut (*chaos*) dan kehidupan ukhrawi yang celaka dan menderita**.** Bagi al-Syâtibi, *al-darûriyyah* itu mencakup upaya-upaya memelihara agama, memelihara jiwa, memelihara keturunan, memelihara harta kekayaan, dan memelihara akal budi.[126]

Adapun *al-hâjiyyah*, dalam pandangan al-Syâtibi, ialah sesuatu yang dibutuhkan dari sisi kemampuannya mendatangkan kelapangan dan menghilangkan kesempitan yang biasanya membawa kepada kesukaran dan kesusahpayahan yang diringi dengan luputnya tujuan/sasaran. Apabila *al-hâjiyyah* tidak diperhatikan, maka akan muncul kesukaran dan kesusahpayahan, tetapi tidak sampai menimbulkan kerusakan yang biasanya terjadi pada kasus *mashlahah al-darûriyyah.* Kategori *al-hâjiyyah* sesungguhnya mengarah kepada penyempurnaan *al-darûriyyah*, di mana dengan tegaknya *al-hâjiyyah*, akan lenyap segala *al-masyaqqah* dan tercipta keseimbangan dan kewajaran, sehingga tidak menimbulkan ekstrimitas (*al-ifrât wa al-tafrît*).[127]

Sedangkan *al-Tahsîniyyah*, menurut pendapat al-Syâtibi, ialah sesuatu yang berkenaan dengan memperhatikan kebiasaan-kebiasaan yang baik dan menghindari kebiasaan-kebiasaan yang buruk, berdasarkan pertimbangan akal sehat. Hal ini sering disebut dengan *makârim al-akhlâq*. Bagi al-Syâtibi, keberadaan *al-tahsîniyyah* bermuara kepada kebaikan-kebaikan yang melengkapi prinsip *Mashlahah al-darûriyyah* dan *Mashlahah al-hâjiyyah*; ini karena ketiadaan *al-tahsîniyyah* tidak merusak urusan *al-darûriyyah* dan *al-hâjiyyah*; ia hanya berkisar pada upaya mewujudkan keindahan,

---

[125]Najm al-Dîn al-Tûfi, *Syarh al-Arba'în al-Nawawiyyah*, hlm. 19, sebagaimana dimuat sebagai lampiran dalam Mustafa Zaid, *Mashlahah fi al-Tasyrî' al-Islâmiy wa Najm al-Dîn al-Tûfi***,** (t.tp.: Dâr al-Fikr al-„Arabiy, 1384 H/1964 M), hlm. 211.

[126]Abû Ishâq Ibrâhîm al-Syâtibi, *al-Muwâfaqât fi Usûl al-Syarî'ah*, (Beirut: Dar al-Kutub al-„Ilmiyyah, t.th.), Jilid I, Juz ke-2, hlm. 7-13.

[127] Al-Syâtibi, *al-Muwâfaqât„.* Jilid I, Juz ke-2, hlm. 9-14.

kenyamanan dan kesopanan dalam tata hubungan sang hamba dengan Tuhan dan dengan sesama makhluk-Nya.

Formulasi *Mashlahah* dalam Pengembangan Hukum Islam

Ahmad al-Raisûni mengajukan proposal model aplikasi teori *al-mashlahah* dalam pengembangan hukum Islam. Menurut Ahmad al-Raisûni, merupakan suatu keharusan untuk merespon semua nash syariah dan aturan hukumnya dengan model pemahaman yang berorientasi *mashlahah* (*al-fahm al-maslahiy*) dan model penerapan yang juga berorientasi *mashlahah* (*al-tatbîq al-maslahiy*). Inilah yang dinamakan respon yang berorientasi *Mashlahah* (*al-ta'âmul al-maslahiy ma'a al-nusûs*), yang *nota bene* menyingkirkan respon yang mengasumsikan adanya kontradiksi *nashs* dengan *mashlahah*, dan juga menggusur respon yang mengasumsikan adanya *nash* yang nir-*mashlahah*, seperti yang diasumsikan oleh aliran literalis-skripturalistik-reduksionistik.[128] Dalam pandangan Ahmad al-Raisûni, isu respon berorientasi *mashlahah* terhadap *nash* meliputi: (1) Kualifikasi *mashlahah* dengan parameter *nash*; (2) Interpretasi beorientasi *mashlahah* terhadap *nash* (*al-tafsîr al-maslahiy li al-nusûs*); dan (3) Aplikasi berorientasi *mashlahah* terhadap *nash* (*al-tatbîq al-maslahiy li al-nusûs*). Berikut ini uraian gagasan yang ditawarkan Ahmad al-Raisûni.

Kakakter idealisme, absolutisme dan keabadian hukum Islam merupakan implikasi dari postulasi bahwa hukum Islam berasal dari Allah Ta'ala. Namun hal yang tidak bisa diabaikan dari karakteristik hukum Islam adalah bahwa syari'at berisikan prinsip-prinsip umum yang dimaksudkan untuk dipahami sebagai suatu etika Islam dan karenanya, dapat memunculkan berbagai interpretasi. Disinilah syari'at bisa diletakkan sebagai sebuah *"tekstur terbuka"*, sebuah struktur norma yang tertulis secara baku tetapi terbuka terhadap adanya interpretasi.[129]

---

[128]Ahmad al-Raisûni, "*al-Ijtihâd bain al-Nashs, wa al-Mashlahah wa al-Wâqi'* , dalam Ahmad al-Raisûni dan Muhammad Jamâl Bârût, (Beirut: Dar al-Fikr, 2002), hlm. 50.

[129]Konsep hukum sebagi sebuah "tekstur terbuka" pertama kali diperkenalkan oleh H.L.A. Hart dalam bukunya The Concept of Law, lihat Bassam Tibi, *Islam Kebudayaan dan Perubahan Sosial,* terj. Misbah ZE dan Zainul Abbas, (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1999), hlm. 112

Formulasi Al-Mashlahah Dalam Menjawab Problematika Hukum Kontemorer

Sebagaimana sudah dielaborasi sebelumnya, bahwa mengkaji maqasid al-syari'ah tidak akan bisa lepas dengan terminologi mashlahat dan mafsadat. Maqasid al-Syari'ah memiliki relasi dengan kemaslahatan, al-Juwaini menggunakan istilah kemaslahatan umum (al-mashlahah al-'ammah) untuk menjelaskan tentang maqasid al-syari'ah sehingga dua term tersebut bersifat *interchangeable*.[130] Al-Ghazali juga menganggap bahwa maqasid al-Syari'ah ini sama dengan al-masalih al-mursalah dengan tiga tingkatnnya: dharuriyah, hajiyah dan tahsiniyah sebagaimana yang telah disinggung diatas. Begitu juga dengan al-Tufi, al-Qarafi dan Jasser Auda yang dengan redaksi berbeda menyatakan bahwa maqasid al-syari'ah ini sama dengan al-maslahah.[131]

Maqasid al-syari'ah sebagai pendekatan baru dalam proses ijtihad sejatinya merupakan sebuah upaya untuk dapat melakukan adjustment antara teks dengan konteks (dinamika kehidupan manusia). Penekanan pada pendekatan maqasid al-syari'ah ini adalah terletak pada upaya menyelesaikan suatu persoalan hukum dengan cara mencari maksud syara' yang tidak ada nashnya secara khusus, yang hal ini dapat dilakukan melalui berbagai metode dalam ijtihad.[132]

Maqashid al-syari'ah terkait erat dengan *al-mashlahah*, sehingga dapat menjadi satu kesatuan teori yang saling terkait dan saling menguatkan, sebagai jawaban atas problematika tarik menarik antaraotoritas teks, kemandirian akal, dan tuntutan realitas. Teori *al-mashlahah* dan *maqashid al-syari'ah* mendapat perhatian yang serius dari intelektual Muslim dengan melakukan pengembangan, perluasan jangkauan dan kontekstualisasi kedua metode tersebut untuk mampu menjawab probelematika hukum Islam kontemporer.

Pengembangan yang dimaksud di sini adalah penambahan, perluasan, perincian, sistematisasi dan kontekstualisasi. Berangkat dari pengertian pengembangan ini, pengertian *maqâṣid al-syarî`ah*, yang oleh para ulama klasik dibatasi pada hanya pada tataran *al-kulliyyah al-khamsah*, dapat ditambah, diperluas, dirinci lebih lanjut dan dikontekstualisasikan. Tujuan dari pengembangan ini adalah untuk mengakomodasi perkembangan zaman, lebih memperjelas

---

[130]Prihantoro, S. "Maqasid al Syari'ah dalam Pandangan Jasser Auda (Sebuah Upaya Rekonstruksi Hukum Islam melalui Pendekatan Sistem)" Jurnal al Tafkir, 2017, 10 (1)

[131]Jasser Auda, *Maqasid Al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach*, (The International Institute of Islamic Thought, 2017)

[132]Jamaa, L. "Dimensi Ilahi dan Dimensi Insani dalam Maqashid al-Syari'ah", *Asy Syir'ah* : Jurnal Ilmu Syariah dan Hukum, v. 45, 2011, hlm. 1262.

keberadaan kemaslahatan atau hak pada suatu segmen tertentu, dan lebih memperjelas hubungan antara setiap segmen dengan segmen lainnya, sehingga dapat dihindari tumpang tindih antara satu kemaslahatan dengan kemaslahatan yang lainnya.

Pengembangan pengertian al-maslahah/maqâsid al-Syarî`ah tersebut, misalnya, dilakukan intelektual muslim progresif, oleh Jamâl al-Din`Âtiyyah dengan memperjelas segmen maslahah/maqâsid al-Syarî`ah menjadi empat macam: segmen individu (majâl al-fard), segmen keluarga (majâl al-usrah), segmen umat (majâl al-ummah), dan segmen kemanusiaan (majâl al-insân).[133]

Dalam kitabnya Nahw Taf'il Maqashid al-Syari'ah, Jamal al-Din Atiyyah melakukan metamorfosa konsep maqashid al-syari"ah dengan menjabarkan maqashid al-syar'ah menjadi empat ranah atau dimensi, yaitu:

1. Maqashid al-Syari'ah dalam ranah /dimensi individu.

   Dalam maqashid al-syari"ah yang berkaitan dengan ranah individu ini, dia membaginya menjadi hifz al-nafs (memelihara jiwa), i'tibar al-'aql (memberdayakan akal), hifz al-tadayyun (memelihara keberagamaan), hifz al-'ird (memelihara harga diri/kehormatan), hifz al-mal (memelihara harta).

2. Maqashid al-syari'ah dalam ranah/dimensi keluarga.

   Meliputi tanzim al-'alaqah baina al-jinsain (mengatur hubungan antara dua jenis laki-laki dan perempuan), hifz al-nasl (memelihara keturunan/perkembang biakan), tahqiq al-sakinah wa al-mawaddah wa al-rahmah (merealisasikan rasa ketentraman, cinta kasih dan kasih sayang), hifz al-nasab (memelihara nasab/garis keturunan), hifz al-tadayyun fi al-usrah (memelihara keberagamaan dalam keluarga), tanzim al-janib al-mu'assasi li al-usrah (mengatur aspek-aspek dasar dalam keluarga), tanzim al-janib al-mali (mengatur finansial/keuangan dalam keluarga).

3. Maqashid al-syari'ah dalam ranah/dimensi ummah.

   Meliputi al-tanzim mu'assasi li al-ummah (mengatur keorganisasian umat), hifz al-amn (menjaga stabilitas keamanan), hifz al-'adl (menjaga keadilan), hifz al-din wa al-akhlaq (menjaga agama dan etika), al-ta'awun wa al-tadamun wa al-takaful (menjalin kerjasama, solidaritas dan kebersamaan), nashr al-'ilm wa hifz al-'aql al-ummah (menyebarkan ilmu dan menjaga akal

[133]'Athiyyah, Jamal al-Din, *Nahwa Taf`iil Maqashid Al-Syari`ah*, (Damaskus: Dar al-Fikr, 2001)

umat), imarahal-ard wa hifz tsarwah al-ummah (membangun dunia dan menjaga kesejahteraan umat).

4. Maqashid al-syari'ah dalam ranah/dimensi kemanusiaan.

   Meliputi al-ta'aruf wa al-ta'awun wa al-takamul (saling mengenal, saling bekerjasama dan berintegrasi), tahqiq al-khilafah al-'ammah li al-insan fi al-ard (merealisasikan suksesi tugas tuhan secara umum bagi manusia di muka bumi), tahqiq al-salam al-'alami al-qaim 'ala al-'adl (mewujudkan kedamaian di muka bumi berdasarkan keadilan), al-himayah al-dauliyah li al-huquq al-insan (melindungi hak-hak manusia secara universal), nashr da'wah al-Islam (menyebarkan dakwah Islam).[134]

Dalam konteks ini terlihat klasifikasi maqasid al-syari'ah menurut Jamaluddin al-'Athiya dimulai dengan lingkaran yang paling privat, yaitu maqasid individu, kemudian semakin meluas kepada cakupan dimensi keluarga. Setelah itu maqasid diperluas lagi dengan dimensi keumatan dan yang paling global adalah maqasid dalam dimensi kemanusiaan. Keempat segmen ini didasarkan pada kondisi zaman modern yang berbeda dengan kondisi zaman klasik. Jika pada zaman klasik rumusan maqâsid al-Syarî`ah dibatasi pada al-kulliyyah al-khamsah yang pengertiannya lebih pada perlindungan jamâ`ah atau umat.

Disini terlihat pengklasifikasian Maqasid menurut Jamal al-Din 'Athiyah dimulai dengan lingkaran yang paling privat yaitu maqasid individu, kemudian semakin meluas kepada cakupan maqasid yang mulai meluas yaitu dimensi keluarga. Setelah itu maqasid diperluas lagi dengan dimensi keumatan dan yang paling global adalah maqasid dalam dimensi kemanusiaan. Pandangan 'Athiyah ini dilatarbelakangi oleh fenomena krisis kemanusiaan dan minimnya metode penyelesaiannya. Dimana krisis kemanusiaan ini hampir dialami semua negara di dunia, tak terkecuali juga negara-negara yang berpenduduk mayoritas Muslim. Tingginya angka kemiskinan, minimnya pendidikan, pengangguran, keamanan, pemerataan ekonomi dan kesejahteraan sosial yang timpang dan tidak merata.[135]

Formulasi al-mashlahah/maqashid al-syari'ah dalam konteks modern juga dikemukakan oleh Abdul Majid al-Najjar, seorang intelektual Muslim dari Tunisia. Menurut Al-Najjar, maqashid al-syari'ah adalah tujuan (*al-ghayah*) diberlakukannya syariat Islam baik pada level universal maupun partikular dengan mengklasifikasikan

---

[134]'Athiyyah, *Nahwa Taf`iil..*, hlm. 47.

[135]Busriyanti, "Maqasid al-Syari'ah dalam Penegakkan Hukum Lalu Lintas di Indonesia", *Al-Istinbath*: Hukum Jurnal Islam, Vol. 6, (2021) No. 1

maqasid al-syari'ah menjadi empat tujuan, yaitu melindungi nilai kehidupan manusia (*hifzh qimat al-hayah al-insaniyyah*), melindungi esensi manusia (*hifzh al-dzat al-insaniyyah*), menjaga masyarakat (*hifzh al-mujtama'*) dan menjaga lingkungan fisik (*hifzh al-muhith al-maddi*).[136]

Selanjutnya, al-Najjar juga menegaskan bahwa semua tujuan ini bertolak dan bermuara pada tujuan-tujuan syariat yang universal (maqasid al-syari'ah al-kulliyah). Hal itu juga menunjukkan upaya al-Najjar untuk menjadikan orientasi maqashid al-syari'ah dari kemaslahatan yang cenderung parsial-individual kepada kemaslahatan universal-sosial. Hal ini dibuktikan dengan hasil penelitiannya bahwa maqasid al-syari'ah yang digagas al-Najjar memperlihatkan adanya korelasi dan kongruensi dengan HAM.

Selanjutnya perkembangan teori al-mashlahah di era kontemporer ini dilakukan oleh Jasser Auda dengan mengembangkan teori maqāṣid al-syarī'ah sebagai landasan filosofis dalam penerapan hukum Islam. Auda menggunakan maqāṣid al-syarī'ah sebagai basis titik tolak filosofis berpikirinya dengan menggunakan pendekatan sistem sebagai metode berpikir dan pisau analisisnya. Sebuah pendekatan baru yang belum pernah terpikirkan untuk digunakan dalam diskursus hukum Islam sebelumnya. Terdapat enam fitur sistem yang digunakan oleh Jasser Auda sebagai pisau analisis dalam membedah hukum Islam. Keenam fitur tersebut adalah: dimensi kognisi dari pemikiran keagamaan (cognition), menyeluruh (wholeness), keterbukaan (openess), hierarki atau runtutan berpikir yang saling mempengaruhi (interelated hierarchy), cakupan yang meliputi multidimensi (multidimentionality), dan tujuan-tujuan (purposefullness).[137]

Jasser Auda mengusulkan tiga konsep reformasi maqāṣid al-syarī'ah dalam perspektif kontemporer, yaitu: *Pertama*, reformasi dari maqāṣid al-syarī'ah yang pada awalnya bernuansa penjagaan dan pelestarian menuju maqāṣid al-syarī'ah yang bercita pengembangan dan pemuliaan hak-hak asasi manusia bahkan Jasser Auda menyarankan agar pengembangan sumber daya manusia (SDM) menjadi salah satu tema utama bagi kemaslahatan umat masa kini. Implikasi dari konsep reformasi ini adalah dengan mengadopsi konsep pengembangan SDM, sehingga tingkat realisasi maqāṣid al-syarī'ah

[136]Abdul Majid al-Najjar, *Maqāṣid al-Sharī'ah bi Ab'ād al-Jadīd*, (Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī, 2008)

[137]Jasser Auda, *Maqasid Al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach*, (The International Institute of Islamic Thought, 2017)

dapat diukur secara empiris dengan mengambil ukuran dari berbagai target pengembangan SDM versi kesepatakan (ijma') Perserikatan Bangsa-Bangsa (PBB). *Kedua*, Jasser Auda menawarkan tingkatan otoritas dalil dan sumber hukum Islam terkini, di antaranya hak-hak asasi manusia sebagai landasan dalam menyusun tipologi teori hukum Islam kontemporer. Berdasarkan spektrum level legitimasi dan sumber hukum Islam masa kini, Jasser Auda mengusulkan tipologi baru beberapa teori hukum Islam sebagai pendekatan reformasi hukum Islam kontemporer. *Ketiga,* Jasser Auda mengusulkan sistem hukum Islam yang berbasis pada *maqāṣid al-syarī'ah*.

Berdasarkan pandangan Auda ini, dapat dirumuskan bahwa formulasi maqashid al-syari'ah klasik menuju maqashid al-syari'ah kontemporer ditandai dengan perubahan orientasi dari maqashid al-syari'ah klasik yang bersifat "protection" (perlindungan) dan "preservation" (pelestarian) menuju maqashid al-syari'ah yang bersifat "development" (pengembangan) dan "right" (kebebasan) dapat digambarkan dalam tabel berikut ini:

Makna Klasik	Makna Kontemporer
Hifzhu al-Din (Menjaga Agama)	Memberikan kebebasan danpenghormatan pada keyakinan
Hifzhu al-Nafs (Menjaga Jiwa)	Menjadi Perlindungan HAM dan martabat manusia
Hifzhu al-'Aql (Menjaga Akal)	Menjadi Pengembangan pola pikir dan penelitian ilmiah
Hifzhu al-Nasl (Menjaga Keturunan)	Menjadi kepedulian pengembangan peran institusi keluarga
Hifzhu al-Mal (Menjaga Harta)	Menjadi pengembangan ekonomi dan pemerataan tingkat kesejahteraan

Berdasarkan tabel ini dapat dilihat pengembangan maqashid al-syar'ah klasik yang dilakukan oleh Jasser Auda menuju maqashid kontemporer. Pengembangan maqashid tersebut tidak terlepas dari latar belakang pemikirannya yang menganggap bahwa kondisi kemanusiaan umat Islam saat ini sangat memprihatinkan sehingga memerlukan pengembangan manusia sebagai tujuan utama dari maqashid itu sendiri.

Jika maqashid klasik lebih bersifat usaha pencegahan ,maka maqashid kontemporer Jasser Auda lebih bersifat pengembangan dan pemberian perlindungan terhadap hak asasi manusia, dan ini sesuai dengan kebutuhan dan permasalahan yang dialami oleh umat Islam saat ini. Kemudian jika maqashid klasik lebih bersifat individual maka maqashid kontemporer ini lebih mengedepankan aspek sosial kemasyarakatan.

Hal ini dikarenakan apapun usaha suatu hukum untuk mencegah timbulnya pelanggaran tetapi jika sumber daya manusia (SDM) tidak dikembangkan, maka usaha itu kurang efektif atau bahkan sia-sia. Apalagi jika dihadapkan dengan perkembangan zaman yang semakin modern ini di mana tidak ada lagi batas antar wilayah dalam kaitannya dengan teknologi dan informasi yang berdampak pada kehidupan sosial budaya umat manusia.

Oleh karena itu hukum dalam hal ini termasuk hukum Islam harus menyesuaikan dengan perkembangan zaman tanpa meninggalkan kaidah-kaidah hukum Islam yang telah ada. Misalnya salah satu upaya hukum Islam untuk menjaga harta dari pencurian yaitu dengan adanya hukum potong tangan ataupun hukumamn penjara dan lain sebagainya. Tetapi lebih dari itu memeratakan tingkat kesejahteraan dan pendidikan akan lebih efektif dalam menaggulangi tindak pencurian.

Realitas problematika sosial kontemporer yang kemudian mempengaruhi terhadap pola pikir intelektual Muslim dalam memodernisasi pemikiran maqashidnya, sehingga terlihat dalam pemikiran mereka konsep maqashid al-syari'ah berbasis al-mashlahah tidak lagi bersifat invidualistik, tapi sudah bersifat generalistik. Artinya memperluas cakupan orientasi maqashid al-syari'ah dari kemaslahatan yang cenderung parsial-individual kepada kemaslahatan universal-sosial, sehingga dapat menyentuh persoalan mendasar kehidupan masyarakat modern sehingga maqashid al-syari'ah di era kontemporer ini harus juga melibatkan pembuat kebijakan yang dalam hal ini pemerintah. Dalam konteks ajaran Islam,

pemerintah wajib memenuhi hak-hak masyarakatnya secara adil. Negara harus bisa menjamin keselamatan dan kesejahteraan warga negaranya demi terwujudnya kemaslahatan umum. Hal ini sesuai dengan qa'idah fiqh

تَصَرُّفُ الْأِمَامِ عَلَى الرَّعِيَّةِ مَنُوْطٌ بِالْمَصْلَحَةِ:

"Kebijakan seorang imam pemimpin atau pemimpin terhadap rakyat yang dipimpinnya harus berdasarkan kemaslahatan bersama".[138]

Dalam merealisasikan teori maqasid al-syari'ah berbasis al-maslahah dalam konteks kontemporer, maka perlu dimunculkan varian baru al-mashlahah yang fokus mengkaji aspek ini kemudian membawanya ke tataran aplikatif dalam kerangka menciptakan relasi muslim dan non-muslim yang harmonis. Itu semua agar hukum Islam betul-betul mampu berdialog dengan tuntutan dan realitas sosial. Seperti konsep *hifzh al-din* dalam konteks kontemporer dapat ditafsirkan dengan *haq al-tadayyun,* yaitu hak untuk menjalankan agama secara damai dan aman.[139]

Menurut Ibn 'Ashur bahwa konsep Maqasid al-Syari'ah bersifat umum yang bertujuan untuk menjaga sistem kehidupan umat manusia dalam merealisasikan kebaikan dalam segala aspek kehidupan termasuk merealisasikan persamaan hak. Dalam konteks *hifz al-din*, konsep al-huriyyah termasuk di dalamnya hurriyat al-tadayyun (kebebasan beragama). Lebih lanjut Ibnu 'Asyur mengatakan bahwa menjaga agama untuk seluruh bangsa adalah dengan menghindari segala sesuatu yang akan membatalkan prinsip-prinsip yang ditaati agama, seperti menginginkan semua orang memeluk satu agama dan memaksakan ajaran agama tertentu merupakan pelanggaran pada prinsip *al-hurriyah*, mengganggu agama lain merupakan pelanggaran bagi prinsip samāḥah.

Dalam aras yang sama Abdul Majid al-Najjar, seorang pemikir Muslim kontemporer asal Tunisia menyatakan bahwa konsep *hifzh al-Din* dalam konteks ini diartikan dengan dengan menjaga nilai-nilai kemanusiaan dan memanusiakan manusia. Kebebasan beragama adalah bagian dari cara untuk menghormati nilai-nilai kemanusiaan

[138]Muhammad Harfin Zuhdi, *Qawa'id Fiqhiyyah*, (Mataram: Elhikmah, 2022), hlm. 76.

[139]'Athiyyah, *Nahwa Taf'iil*.., hlm. 47.

dan memanusiakan manusia yang merupakan Hak Asasi Manusia.[140] Bagi An-Najjar konsep Maqashid al-Syari'ah harus diklasifikasikan secara lebih komprehensif dan memberikan penekanan yang kuat terhadap aspek manusia dan kemanusiaan.[141] Terkait dengan hal ini, ia berpendapat bahwa peradaban manusia modern sedang menuju pada krisis akut yang dapat mengancam kehancuran dan kepunahan manusia, yaitu krisis lingkungan. Oleh karennya, menjaga lingkungan (*hifzh al-bi'ah*) sudah selayaknya dimasukkan dalam kategori tujuan primer syariat (*maqshad min maqashid al-syari'ah al-dharuriyyah*).[142]

Menjaga lingkungan dalam konteks modern sangat signifikan untuk mengaktualisasikan konsep maqashid al-Syari'ah. Yusuf Al-Qaraḍhawy menggunakan istilah hifzh al-bī'ah sebagai konsiderasi dalam merumuskan konsep fikih lingkungannya. Lebih jauh al-Qaradhawy menyatakan bahwa menjaga lingkungan hidup (*hifzh al-bī'ah*) sama dengan menjaga jiwa (*hifzh al-nafs*), menjaga akal (*hifzh al-'aql*), menjaga keturunan (*hifzh al-nasl*), dan menjaga harta (*hifzh al-māl*). Rasionalitasnya adalah bahwa jika aspek–aspek jiwa, akal, keturunan, dan harta rusak, maka eksistensi manusia dalam lingkungan menjadi ternoda.[143]

Konstruksi paradigma maqashid al-syari'ah berbasis al-mashlahah dalam konteks modern diorientasikan untuk menghadapi problematika kekinian yang semakin komplek dengan memadukan metodologi ushul fiqh klasik dengan realitas dan problem kekinian. Inilah disebut sebagai bermażhab manhaj maqashidi, dimana teks-teks keagamaan (*divine revelation*); al-Qur'an dan hadis harus dipahami dalam hubungan relasional intrinsiknya dengan ideal moral yang bersifat universal (*general principle*), antara makna otentik (*original meaning*) dengan legal spesific yang bersifat particular dan temporal, sehingga terbangun rumusan pandangan dunia al-Qur'an (*Qur'anic weltanshaung*) yang moderat dan tidak kering dan rigid (*a dry legalism*).[144]

---

[140]al-Najjar, *Maqāṣid..*hlm. 77.

[141]Masrifah, dan Ahmad Firdaus, "The 2Framework of Maslahah Performa as Wealth Management System and Its Implication for Public Policy Objectives" dalam Media Syari'ah (Wahana Kajian Hukum Islam dan Pranatas Sosial), Vol. 18, No. 2, (2016).

[142]al-Najjar, *Maqāṣid..*hlm. 79.

[143] Yusuf al-Qaradâwi, *Madkhal li Dirâsat al-Syarî'ah al-Islâmiyyah*, (Kairo: Maktabah Wahbah, 2001)

[144]Muhammad Amin Abdullah, *Islamic Studies Di Perguruan Tinggi: Pendekatan Integratif Interkonesktif*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2012)

Dalam konteks kontemporer, aplikasi teori al-mashlahah dapat diterapkan dalam menjawab problematika hukum kontemporer yang tidak ada konfirmasi nass yang jelas, maka dengan pertimbangan teori al-mashlahah, *jalb al-mashalih wa daf'u al-mafasid* dapat menjawab problematika hukum tersebut. Berkaitan dengan hal ini, menggunakan DNA sebagai media untuk menentuan nasb bisa dijadikan ilustrasi. Menurut Yusuf al-Qaradhawi bahwa dalam menetapkan hukum boleh atau tidaknya penggunaan tes DNA atas upaya penetapan nasab anak mula'anah cenderung menggunakan metode istishlahiyah, yaitu suatu metode penemuan hukum dengan bertumpu pada dalil-dalil umum Al-Qur'an dan Hadis, serta melihat pada sisi mashlahah pada kasus yang dicari hukumnya. Dalam arti lain, metode istishlahiyah merupakan satu bentuk penalaran yang bertumpu pada pertimbangan kemaslahatan atas tujuan dari pensyariatan. Seperti menggunakan tes DNA untuk mengidentifikasi nasab anak mula'anah. Metode tersebut dipakai sebab tes DNA merupakan sebuah persoalan baru, dan belum ada kajian detailnya dalam Al-Qur'an maupun hadis.[145]

Nilai-nilai esensial mashlahah sebagai maqashid syari'ah ini dapat dipakai untuk merumuskan ekonomi dalam konteks kekinian, baik dalam proses produksi, konsumsi, distribusi, kebijakan fiskal, keuangan, lembaga keuangan, dan sebagainya. Al-Qur'an dan hadis sebagai teks syari'ah secara garis besar telah menentukan prinsip-prinsip umum dalam kegiatan ekonomi dengan tujuan menciptakan struktur ekonomi yang berkeadilan di atas nilai-nilai keseimbangan dan kemashlahatan tanpa unsur eksploitasi, dimana syari'ah difungsikan sebagai pengontrol dan perekayasanya. Dalam konteks ini kehadiran bank syari'ah, produk-produk perbankan syari'ah, waqaf dengan uang tunai dan sebagainya dapat dijadikan contoh formulasi hukum Islam dalam konteks kontemporer.

KESIMPULAN

Tujuan utama hukum Islam adalah mewujudkan kemaslahatan untuk kehidupan manusia, maka dapat dikatakan bahwa al-mashlahah adalah muara dari maqâsid al-syarî`ah, sehingga menjadi satu kesatuan teori yang saling terkait dan saling menguatkan. Teori al-mashlahah dan maqâsid al-syarî`ah ah mendapat perhatian yang serius dari intelektual Muslim dengan melakukan pengembangan, perluasan

[145]Mutiara Fahmi, & Fitiya Fahmi, "Penetapan Nasab Anak Mula'anah Melalui Tes DNA (Studi atas Metode Istinbat Yusuf al-Qaradawi)" *Samarah*: Jurnal Hukum Keluarga dan Hukum Islam, Vol. 3, No. 1. (2019)

jangkauan dan kontekstualisasi untuk mampu menjawab probelematika hukum Islam kontemporer.

Pengembangan yang dimaksud di sini adalah penambahan, perluasan, sistematisasi dan kontekstualisasi. Berangkat dari pengertian pengembangan ini, pengertian maqâsid al-syarî`ah, yang oleh para ulama klasik dibatasi pada hanya pada tataran ushul al-khamsah (memelihara agama, jiwa, akal, keturunan, harta) dan hiraki al-mashlahah terdiri dari *dharuriyat*, *hajiyat*, dan *tahsiniyat* dapat dikembangkan dan diperluas cakupannya dan dikontekstualisasikan. Tujuan dari pengembangan ini adalah untuk mengakomodasi perkembangan zaman, lebih memperjelas keberadaan kemaslahatan pada segmen tertentu, dan lebih memperjelas hubungan antara setiap segmen dengan segmen lainnya, sehingga dapat dihindari tumpang tindih antara satu kemaslahatan dengan kemaslahatan yang lainnya.

Berdasarkan perkembangan dan dinamika zaman, maka pada era kontemporer paradigma kemaslahatan maqashid al-syari'ah perlu diformulasikan pada pengembangan kemaslahatan yang lebih luas cakupannya. Artinya, menjadikan orientasi kemaslahatan maqâsid al-syarî`ah dari kemaslahatan yang cenderung parsial-individual kepada kemaslahatan universal-sosial. Dalam konteks ini, Al-Najar, 'Athiyyah dan Jasser Auda tampil menawarkan cakupan dan dimensi baru teori maqâsid al-syarî`ah untuk menjawab problematika hukum Islam kontemporer. Dalam konteks *hifzh al-din*, misalnya dapat diperluas maknanya menjadi haq al-tadayyun, yaitu kebebasan beragama sebagai cara untuk menghormati nilai-nilai kemanusiaan dalam HAM.

Bahkan Jasser Auda mengusulkan teori sistem sebagai pendekatan dalam maqâsid al-syarî`ah menggunakan 6 fitur sistem yaitu: sifat kognitif, saling keterkaitan, keutuhan, keterbukaan, multi dimensi dan kebermaknaan. Konstruksi maqashid al-syari'ah berbasis al-mashlahah dalam konteks modern, berorientasi untuk menghadapi problematika kontemporer yang semakin kompleks dengan memadukan metodologi ushul fiqh klasik dan kontemporer dengan realitas dan problematika kontemporer untuk mewujudkan kemaslahatan hukum Islam bagi kemanusiaan dan rahmat bagi alam semesta.

DAFTAR PUSTAKA

'Athiyyah, Jamal al-Din. (2001) Nahwa Taf`iil Maqashid Al-Syari`ah. Damaskus: Dar al-Fikr.

'Âsyûr, M.T. bin (2004) Maqâshid al-Syarî'ah al-Islâmiyyah. 2nd edn. Beirut: Muassasah Fuâd.

Abdullah, Muhammad Amin. (2012) Islamic Studies Di Perguruan Tinggi: Pendekatan Integratif Interkonesktif. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
Al-Bûthî, M.S.R. (1990) Dawâbith Mashlahah fî syarî'ah al-Islâmiyyah. Beirut: Muassasah al-Risâlah.
Al-Fâsiy, 'Allâl. (2013) Maqâsid al-Syarî'ah al-Islâmiyyah wa Makârimuha. Tahqiq Ismail al-Hasani. Cairo: Dar al-Salam.
Al-Gazâli, A.H.M. (1980) al-Mustasfa min 'Ilm al-Usûl. Beirut: Dar al Kutub al-"Ilmiyah.
Al-Hafnâwiy, M.I.M. (1987) al-Ta'ârud wa al-Tarjîh 'ind al-Usûliyyîn. Dâr al-Wafâ'.
Al-Jauziyyah, Ibnu Qoyyim. (1997) I'lam al-Muwaqqi'în 'an Rabb al-'Âlamîn. 2nd edn. Beirut: Dâr al-Fikr.
Al-Najjar, Abdul Majid. (2006) "Fiqh al-Tahadhdhur al-Islami", dalam Al-Syuhud al-Hadhari li al-Ummah al-Islamiyyah. Beirut: Dar al-Gharb al-Islami.
Al-Najjar, Abdul Majid. (2008) Maqāṣid al-Sharī'ah bi Ab'ād al-Jadīd. Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī.
Al-Qaradâwi, Y. (2001) Madkhal li Dirâsat al-Syarî'ah al-Islâmiyyah. Kairo: Maktabah Wahbah.
Al-Qaradhawi, Y. (2007) Fiqih Maqashid Syariah: Moderasi Islam antara Aliran Tekstual dan Aliran Liberal. Jakarta: Pustaka Al-Kautsar.
Al-Qarafi, S. al-D. (1889) Syarh Tanqîh al-Fusûl fi Ikhtisâr al-Mahsûl fi al-Usûl. Mesir: al-Matba'ah al-Khairiyyah.
Al-Rahmân, J. al-D. 'Abd (1983) al-Masâlih al-Mursalah wa Makânatuha fi al-Tasyrî'. Matba'at al-Sa'âdah.
Al-Raisûni, A. (2002) al-Ijtihâd: al-Nass, wa al-Wâqi wa al-Maslahâh. Damaskus: Dâr al-Fikr.
Al-Salâm, I. al-D. ibn 'Abd (1997) Qawâ'id al-Ahkâm fi Masâlih al-Anâm. 1st edn. Kairo: Maktabat al-Kulliyyât al-Azhariyyah.
Al-Syarafi, A. al-M. (2001) Ijtihad Kolektif. Terj. Syamsuddin TU. Jakarta: Pustaka Al-Kautsar.
Al-Syâtibi, A.I. (1982) al-Muwâfaqât fi Usûl al-Syarî'ah. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah.
Al-Syâtibi, I. bin M.A.I. (1982) Al-I'tishâm. 2nd edn. Beirut: Dâr al-Ma'rifah.
Al-Zarqa', M.A. (1997) al-Istishlah, wa al-Mashalih fi al-Syari'ah al-Islamiyah wa Ushul al-Fiqh. Beirut: Dar al-Fikr.
Auda, J. (2017) 'Jasser Auda, "Maqasid Al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach', The International Institute of Islamic Thought.

Awadin, A.P. and Hidayah, A.T. (2022) 'Hakikat dan Urgensi Metode Tafsir Maudhu'i', Jurnal Iman dan Spiritualitas, 2(4), pp. 651–657. Available at: https://doi.org/10.15575/jis.v2i4.21431.

Bakri, A.J. (1996) Konsep Maqashid Syari'ah Menurut al-Syatibi. Jakarta: RajaGrafindo Persada.

Busriyanti. (2021) "Maqasid al-Syari'ah dalam Penegakkan Hukum Lalu Lintas di Indonesia" Al-Istinbath: Hukum Jurnal Islam, Vol. 6, No. 1

Fahmi, Mutiara & Fahmi, Fitiya. (2019) "Penetapan Nasab Anak Mula'anah Melalui Tes DNA (Studi atas Metode Istinbat Yusuf al-Qaradawi)" Samarah: Jurnal Hukum Keluarga dan Hukum Islam, Vol. 3, No. 1.

Hallaq, W.B. (2000) Sejarah Teori Hukum Islam, Terj. E.Kusnodiningrat dan Abdul Harisbin wahab. Jakarta: Rajawali Press.

Hanafi, H. (1980) At-Turas wa al-Tajdid, Mauqifuna min Turas al-Qadim. Kairo: al-Maktabah al-Arabiyah al-Hadis wa an-Nashyr.

Harun, N. (1997) Ushul Fiqh. Jakarta: Logos Wacana Ilmu.

Hisân, H.H. (1971) Nazariyyat Mashlahah fi al-Fiqh al-Islâmiy. Beirut: Dâr al-Nahdah al-'Arabiyyah.

Jamaa, L. (2011) '"Dimensi Ilahi dan Dimensi Insani dalam Maqashid al-Syari'ah', Asy Syir'ah : Jurnal Ilmu Syariah dan Hukum, 45, p. 1262.

Kamali, M.H. (1996) 'Fiqh and Adaptation to Social Reality', The Muslim World, 86(1)

Kamali, M.H. (2002) The Dignity of Man: An Islamic Perspective. Kuala Lumpur: Ilmiah Publisher.

Madkûr, M.S. (1984) al-Ijtihâd fi al-Tasyrî' al-Islâmiy. Kairo: Dâr al-Nahdah al-'Arabiyyah.

Manzhûr, I. (2003) Lisân al-'Arab. Kairo: Darul Ma'arif.

Mas'ud, M.K. (1989) Islamic Legal Philosophy: A Study of Abu Ishaq al-Shatibi's Life and Thought. Delhi: International Islamic Publishers.

Masrifah, A.R. & Firdaus, Achamd (2016) "The 2Framework of Maslahah Performa as Wealth Management System and Its Implication for Public Policy Objectives" dalam Media Syari'ah (Wahana Kajian Hukum Islam dan Pranatas Sosial), Vol. 18, No. 2.

Mîqâ, A.B.I.M. (1985) al-Ra'yu wa Atsaruhu fi Madrasat al-Madînah: Dirâsah Manhajiyyah Tatbîqiyyah Tutsbitu Salâhiyyat al-Syarî'ah li Kulli Zamân wa Makân. Beirut: Mu'assasat al-Risâlah.

Muslehuddin, M. (1985) Philosophy of Islamic Law and The Orientalists. New Delhi: Markazi Maktaba Islami.

Nyazee, I.A.K. (1996) Theories of Islamic Law: The Methodology of Ijtihad. Adam Publishers & Distribution.
Opwis, F. (2005) 'Maslaha in Contemporary Islamic Legal Theory', Journal Islamic Law and Society, 12(2), p. 183.
Prihantoro, S. (2017) "Maqasid al Syari'ah dalam Pandangan Jasser Auda (Sebuah Upaya Rekonstruksi Hukum Islam melalui Pendekatan Sistem)" Jurnal al Tafkir, 10(1)
Sjadzali, M. (1988) Polemik Reaktualisasi Ajaran Islam. Jakarta: Pustaka Panjimas.
Tibi, B. (1999) Islam Kebudayaan dan Perubahan Sosial. Edited by M.Z. dan Z. Abbas. Yogyakarta: Tiara Wacana.
Zahro, A. (2004) NU Intellectual Tradition: Lajnah Bahtsul Masa'il 1926-1999. Yogyakarta: LkiS.
Zaid, Mustafa.(1964) Mashlahah fi al-Tasyrî' al-Islâmiy wa Najm al-Dîn al-Tûfi. t.tp.: Dâr al-Fikr al-'Arabiy.
Zuhdi, Muhammad Harfin (2022) Qawa'id Fiqhiyyah. Mataram: Elhikmah.

DILEMA FIQH AL-MUNAKAHAT ANTARA FIQH AL-'IBADAT WA FIQH AL-MU'AMALAT DAN PROBLEM QANUNISASINYA DI INDONESIA

Prof. Dr. H. Jumarim, S.Ag., M.H.I.
(Guru Besar dalam Kepakaran Fikih Munakahat)

PENDAHULUAN

Terdapat perbedaan penulisan antara Fikih Munakahat sebagai bidang kepakaran dengan *Fiqh al-Munakahat* sebagai judul tulisan ini. Dalam bidang kepakaran menggunakan term "fikih" sedangkan dalam tulisan ini menggunakan term "al-fiqh". Kata "fikih" terdeteksi dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI) dengan arti ilmu tentang hukum Islam. Term "fiqh" merupakan bahasa Arab dalam bentuk *isim masdar* dari "*faqiha-yafqahu-fiqhan*" yang mengandung makna "الفهم" pemahaman dan "العلم" pengetahuan. Sedangkan kata "munakahat" jika dihubungkan dengan kata "fikih" maka tertulis dengan kalimat "munakahat" tanpa "ال" *al* di depannya menjadi "fikih munakahat", sedangkan jika dikaitkan dengan "fiqh", maka ditulis "al-munakahat" menjadi "fiqh al-munakahat". Kata fikih munakahat adalah gabungan dua kata yang terdiri dari bahasa yang berbeda; fikih adalah bahasa Indonesia, sedangkan munakahat adalah bahasa Arab. Jika diterjemahkan secara literlek, maka masing-masing harus berdiri dengan artinya sendiri; ilmu tentang hukum Islam seputar urusan pernikahan.

Fiqh al-Munakahat dalam bahasa Arab disebut dengan istilah *mudhof* dan *mudhofun ilaih*. Kata *fiqhu* sebagai *mudhof* dan *al-munakahati* sebagai *mudhofun ilaih.* Hampir setiap kitab fikih dapat dijumpai satu bab khusus tentang pernikahan dengan judul "*babu al-nikahi*" atau "*kitabu al-nikahi*" dan jarang dijumpai dengan judul "*babu al-munakahati*" atau "*kitabu al-munakahati*". Dalam tulisan ini dijumpai fikih munakahat dan *fiqh al-munakahat.* Secara bahasa, kata munakahat merupakan bahasa Arab yang berasal dari kata "al-nikah" yang secara etimologis berarti "الضم" yang berarti menindih dan "الوطء" yang berarti setubuh.

Aspek hukum yang harus diketahui dan dipahami tidak hanya mencakup makna etimologis dari "nikah", yaitu "الضم و الوطء" , melainkan melingkupi segenap aspek yang akan timbul sebagai akibat dari "الضم و الوطء", meliputi; tatacara yang sah, halal, dan harmonis, kepemimpinan dalam rumah tangga dan keluarga beserta hak dan kewajibannya, seputar poligami/monogami, perceraian-talak/gugat-rujuk, hadhanah, kelanjutan nasab, perwalian, warisan, harta bersama,

adopsi, nusyuz sumi maupun istri, kekerasan dalam rumah tangga, administrasi kependudukan dan sipil, pelayanan publik dan lain-lain. Itu sebabnya, Kementerian Agama menyebut bidang kepakaran dalam bidang ini melainkan fikih munakahat, bukan fikih nikah. Professor nikah adalah professor yang terbiasa melaksanakan nikah atau sering menikah, sementara professor fikih munakahat adalah professor yang keahliannya tidak berhenti sampai nikah, melainkan mencakup segala aspek yang timbul sebagai dampak dari pernikahan.

Dalam kajian keislaman atau *Islamic studies* terutama dalam biang ilmu tentang hukum Islam atau fikih terdapat beragam termenologi yang berdekatan secara makna, namun memiliki konsekuensi yang berbeda, tidak hanya pada tataran termenologis, yuridis namun sampai tataran ideologis. Beberapa istilah dimaksud ada dalam bentuk bahasa Arab seperti al-syari'ah "الشريعة" , al-fiqh "الفقه", al-qanun "القانون", dan al-hukm "الحكم" bahkan dalam bahasa Indonesia antara lain syari'at islam, hukum syara', hukum fikih, hukum agama, dan hukum islam. Selain ada beragam termenologi yang berkaitan dengan aspek hukum atau fikih, di tengah masyarakat juga berkembang beragam istilah yang membuka ruang untuk konflik atau konfrontasi pemahaman. Sebagian menerapkan asas umum bahwa masing-masing istilah tersebut secara umum berbicara tentang hukum dalam konteks Agama Islam, sehingga terikat dengan dua kaidah yang berlawanan. Ada kaidah yang menetapkan ajaran agama bersifat given dan final, namun kaidah lain menyatakan hukum pasti berubah sesuai illat, motivasi, tradisi, situasi dan lokasi. Sehingga ada istilah yang megarah ke kaidah pertama yang bersifat parmanen dan pasti ada istilah lain yang mengarah pada kaidah kedua, sehingga dapat dikembangkan melalui mekanisme ihjtihad. Sebagian lain bersikukuh bahwa semua istilah-istilah di atas berkait-kelindan dengan agama Islam, sehingga semuanya bersifat permanen.

Untuk menjawab kejumudan fiqh atau upaya penutupan pintu ijtihad untuk fiqh, para ulama membuat pembidangan fiqh menjadi dua; fiqh al-ibadah (فقه العبودية) dan fiqh al-mu'amalah (فقه المعاملة). Aspirasi yang menghendaki penutupan pintu ijtihad dalam fiqh terkaomodir pada fiqh al-ibadah, sementara pendapat yang menolak penutupan pintu ijtihad Fiqh, maka ruangnya ada pada fiqh al-mu'amalah. Namun, dalam pembidangan fikih dengan segenap karekteristiknya tersebut terdapat perbedaan sikap ulama berkaitan dengan posisi fikih munakahat atau fiqh al-munakahat; apakah masuk wilayah fiqh al-ibadat atau fiqh al-muamalat?.

Tulisan ini, setidaknya ingin mengurai posisi fikih munakahat dalam pembidangan fikih dan konsekuensinya secara normatif,

yuridis, dan sosiologis ketika mengalami pergeseran posisi dan perubahan termenologi dari; al-syari'ah "الشريعة" , menjadi al-fiqh "الفقه" , lalu menjadi al-qanun "القانون", dan juga al-hukm "الحكم". Untuk memudahkan pemahaman dan pembedaan beragam istilah-istilah yang berkaitan dengan hukum berdimensi agama Islam, berikut dihadirkan beberapa ayat al-Qur'an dan hadis Nabi.

1. وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُواْ فِى ٱلْيَتَٰمَىٰ فَٱنكِحُواْ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ مَثْنَىٰ وَثُلَٰثَ وَرُبَٰعَ (النساء .٣)
2. وَٱبْتَلُواْ ٱلْيَتَٰمَىٰ حَتَّىٰٓ إِذَا بَلَغُواْ ٱلنِّكَاحَ (النساء .٦)
3. وَلَا تَنكِحُواْ ٱلْمُشْرِكَٰتِ حَتَّىٰ يُؤْمِنَّ ۚ وَلَأَمَةٌ مُّؤْمِنَةٌ خَيْرٌ مِّن مُّشْرِكَةٍ وَلَوْ أَعْجَبَتْكُمْ ۗ وَلَا تُنكِحُواْ ٱلْمُشْرِكِينَ حَتَّىٰ يُؤْمِنُواْ ۚ وَلَعَبْدٌ مُّؤْمِنٌ خَيْرٌ مِّن مُّشْرِكٍ وَلَوْ أَعْجَبَكُمْ ۗ (البقرة. ٢٢١)
4. عَنْ عِمْرَانَ بْنِ حُصَيْنٍ عَنِ النَّبِيِّ ص قَالَ: لاَ نِكَاحَ اِلاَّ بِوَلِيٍّ وَ شَاهِدَى عَدْلٍ. (رواه احمد بن حنبل)
5. عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ: قَالَ رَسُوْلُ اللهِ ص: لاَ نِكَاحَ اِلاَّ بِوَلِيٍّ وَ شَاهِدَىْ عَدْلٍ، فَاِنْ تَشَاجَرُوْا فَالسُّلْطَانُ وَلِيُّ مَنْ لاَ وَلِيَّ لَهُ. (رواه الدارقطنى)

Ayat 3 dan 6 Surat an-Nisa' dan ayat 221 surat al-Baqarah serta hadis yang diriwayatkan oleh Imam Ahmad dan al-Daru al-Quthni di atas adalah al-syari'ah "الشريعة", karena secara umum berbiacara tentang hukum. Konsekuensinya ayat dan hadits tersebut bersifat permanen, tidak akan berubah dan dirubah oleh siapapun, kapanpun dan dimanapun serta bagaimanapun situasi, kondisi, motivasi dan tradisi. Demikian pula dengan seluruh ayat al-Qur'an dan al-Hadits yang lain. Bahkan jika ummat Islam ulama, dimanapun dia berada di belahan bumi ini, apapaun mazhab, sekte, thatiqat maupun ormasnya, jika ditanya; apa Syariat (Islam) tentang nikah bak umum maupun spesefik, maka jawabanya dipastikan sama dengan menyebut ayat al-Qur'an dan atau hadits yang secara umum berbicara tentant pernikahan. Misal lainnya, jika ulama yang berdomisili di Saudi Arabia maupun Ulama yang berada di Indonesia tentang Syari'at (Islam) yang berkaitan dengan pencurian, pembunuhan, peran dan lain-lain, pasti jawabannya sama dengan menyitir ayat al-Qur'an dan atau hadits yang secara umum berbicara tentang hal-hal dimaksud.

Ketika al-syari'ah "الشريعة" ini diterapkan, misalnya dalam bidang pernikahan, maka akan muncul banyak pertanayaan atau persoalan; apakah lelaki dan perempuan ketika menikah harus ada ijab-qabulnya? Apakah bisa lelaki dan perempuan, yang mau menikah, dapat atau boleh langsung berijab-qabul atas dirinya masing-masing? Haruskah lelaki dan perempuan, yang mau menikah, dinikahkan oleh wali masing-masing atau salah satunya yang wajib diijabkan oleh walinya? Haruskah ada saksinya? Berapa orang? Siapa saja yang bisa jadi saksi?. Bisa kehadiran walinya sekaligus mereka menjadi saksi? Bagaimana prosesi ijab-qabul perkawinan? Pertanyaan-pertanyaan ini harus dijawab dengan cara ijtihad atau istinbath berbasis pada teks-teks al-syari'ah "الشريعة" atau ayat al-Qur'an -hadits ahkam dengan mempertimbangkan situasi, kondisi, motivasi dan tradisi. Hasil ijtihad satu ulama dengan ulama yang lain terkait masing-masing pertanyaan di atas bisa jadi sama dan bisa jadi berbeda, namun semuanya disebut fikih. Semua hasil ijtihad adalah benar, mengikat mujtahidnya untuk mengimplementasikannya dan tidak mengikat yang lain. Hasil ijtihad tidak membatalkan ijtihad lainnya. Konsekuensinya, terdapat banyak pilihan hasil ijtihad yang mejadi pilihan ummat untuk dijadikan pedomannya. Pilihan-pilihan ummat terhadap beragam hasil ijtihad para mujtahid atau para ulama bisa jadi sama dan bisa juga berbeda, sangat bergantung pada situasi, kondisi, tradisi, lokasi dan motivasi.

Ketika fikih tentang tatacara menikah yang sangat beragam tadi, dijadikan sebagai al-Qanun "القانون" atau di-qanun-kan atau dilegislasikan atau dipositivisasi menjadi peraturan perundang-undangan dengan mengambil salah satu dari sekian banyak fikih yang ada serta ditambahkan dengan fikih-fikih baru, maka ia pasti bersifat positif atau mengikat semua warga negara. UU No. 1 tahun 1974 tentang Perkawinan dan Inpres no 1 tahun 1991 tentang KHI adalah contoh proses meng-qanun-kan *fiqh al-munakahat* dengan tambahan-tamabahan hasil ijtihad baru sesuai perkembangan dan tuntutan atau motivasi. Fikih ulama al-syafi'iyyah yang berkembang di Indonesia di-qanun-kan menjadi materi UU Perkawinan/KHI, seperti fikih tentang syarat sah dan rukun pernikahan tanpa pengurangan, namun sesuai dengan motivasi dan situasi Indonesia yang ingin mencegah perkawinan anak dan pembuktian legal-formal pernikahan, maka terjadi penambahan persyaratan batas minimal usia untuk boleh menikah menjadi 19 tahun bagi semua calon mempelai serta harus tercatat, hanya dapat dibuktikan dengan akte nikah yang dikeluarkan oleh Kantor Urusan Agama (KUA).

Jika ditelaah, al-syari'ah, al-fiqh dan al-qanun di atas terdapat titik temunya pada term al-hukm dalam bahasa Arab, bukan hukum alam bahasa Indonesia. Dalam bidang kajian ushul al-fiqh, al-hukm adalah "خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين اقتضاء او تخييرا او وضعا" khitab Allah yang berkaitan dengan perbuatan seorang mukallaf yang bersifat menuntut untuk dilaksanakan atau ditinggalkan (اقتضاء), atau bersifat pilhan antara dikerjakan atau ditinggal (او تخييرا) dan berstatus sebagai syarat, sebab dan mani' (وضعا). Berdasarkan sifatnya yang iqtidah'an dan tahkyiran, ada lima kaidah atau patokan hukum untuk menilai perbuatan mukallaf berdasar al-hukm; (1) bermula dari boleh مباح), jika mengarah pada pilihan antara boleh dan tidak, namun faktor karekteristik dalilnya lebih memilih untuk dilaksanakan, maka menjadi (2) sunnah (سنة), tetapi jika pilihanannya lebih mengarah untuk ditinggalkan, maka menjadi (3) makruh (مكروه), jika karekteristik dalilnya menuntut untuk dilaksanakan, maka menjadi (4) wajib (وجوب), sebaliknya jika menuntut untuk ditinggalkan, maka menjadi (5) haram (حرام). Sedangkan berdasarkan sifat wadh'an yang terdiri dari syarat "الشرط" , sebab "السبب"dan mani "المانع"maka setidak adanya 3 kaidah/patokan atau al-hukm. (1) Sah atau "الصحة", apabila perbuatan yang dituntut itu dilaksanakan sesuai syarat, sabab dan mani'. (2) Batal "البطلان" , dan (3) Fasid "الفاسد" apabila perbuatan yang dituntut itu dilaksanakan tidak sesuai dengan salah satu dari syarat, sebab dan mani'.

Dengan demikian, maka Syari'ah tentang pernikahan adalah ayat al-Qur'an dan Hadits yang secara umum berbicara tetang pernikahan, dan dipastikan bersifat parmanen. Sedangkan fikih munakahat adalah pendapat sebagai hasil pemahaman/pengetahuan melalui proses ijtihad para mujtahid dan atau istinbath para ulama dari syari'ah dalam bentuk yang sangat praktis, berupa bentuk dan jenis tindakan dalam aspek pernikahan diberikan salah satu dari lima kaidah/patokan al-hukm yang ada (mubah, sunnah, makruh, wajib, haram) atau (sah, batal dan atau fasid). Ijtihad terus berkembangkan dan menghasilkan fikih yang melimpah. Karena fikih berupa pemahaman, maka ruang terjadinya perbedaan antar fikih menjadi sangat pasti dan terbuka. Wajar terjadi praktek berbeda oleh ummat Islam dalam menjalankan aran agamanya, termasuk dalam melaksankaan pernikahan. Ketika fikih-fikih tersebut dipositivisasi dengan adanya penambahan-penambahan sesuai dengan kebutuhan dan tuntutan, seperti pendewasaan usia perkawinan, legalitas status pernikahan beserta dampaknya seperti anak dan harta milik serta penghapusan angka kekerasan dalam rumah tangga, dijumpai pandangan yang menolak untuk menerapkan UU Perkawinan dengan

alasan bukan syariah dan bukan fiqh. Akibatnya perkawinan anak masih dianggap sah dengan berdasarkan pada fiqh, demikian pula dengan nikah sirri, thalak luar pengadilan dan sebagainya. Akhirnya, motivasi khas Indonesia untuk menecegah perkawinan anak, mendewasakan usia perkawian, penghapusan segala bentuk KDRT, serta kepastian status sosial khususnya perempuan, kenyataannya masih jauh dari harapan para perumus kebijakan.

al-Syari'ah, al-Fiqh, al-Qanun, al-Hukm

Proses pembelajaran Agama Islam (baca; PAI) terutama menyangkut bahan ajar atau materinya, terpraktekkan dalam hadits yang diriwayatkan oleh al-Imam Muslim, kemudian hadits tersebut ditulis oleh Imam Nawawi al-Banteni sebagai hadits kedua dari empat puluh hadits yang dikumpulkannya dalam satu buku kecil yang beliau beri judul "Hadits Arba'in Nawawi" yang redaksinya sebagai berikut.

عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه قال : بينما نحن جلوس عند رسول الله صلى الله عليه وسلم ذات يوم إذ طلع علينا رجل شديد بياض الثياب شديد سواد الشعر, لا يرى عليه أثر السفر, ولا يعرفه منا أحد حتى جلس إلى النبي صلى الله عليه وسلم فأسند ركبته إلى ركبتيه ووضح كفيه على فخذيه , وقال : يا محمد أخبرني عن الإسلام , فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم " الإسلام أن تشهد أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله وتقيم الصلاة وتؤتي الزكاة وتصوم رمضان وتحج البيت إن استطعت إليه سبيلا " قال صدقت فعجبنا له يسأله ويصدقه , قال : أخبرني عن الإيمان قال " أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وتؤمن بالقدر خيره وشره " قال : صدقت , قال : فأخبرني عن الإحسان , قال " أن تعبد الله كأنك تراه , فإن لم تكن تراه فإنه يراك " قال , فأخبرني عن الساعة , قال " ما المسئول بأعلم من السائل " قال فأخبرني عن اماراتها . قال " أن تلد الأمة ربتها وأن ترى الحفاة العراة العالة رعاء الشاء يتطاولون في البنيان " . ثم انطلق فلبث مليا , ثم قال " يا عمر, أتدري من السائل؟" , قلت : الله ورسوله أعلم , قال " فإنه جبريل أتاكم يعلمكم دينكم " رواه مسلم

Artinya*: Dari Umar bin Al-Khathab radhiallahu 'anh, dia berkata: ketika kami tengah berada di majelis bersama Rasulullah pada suatu hari, tiba-tiba tampak dihadapan kami seorang laki-laki yang berpakaian sangat putih, berambut sangat hitam, tidak terlihat padanya tanda-tanda bekas perjalanan jauh dan tidak seorangpun diantara kami yang mengenalnya. Lalu ia duduk di hadapan Rasulullah dan menyandarkan lututnya pada lutut Rasulullah dan meletakkan tangannya diatas paha Rasulullah, selanjutnya ia berkata," Hai Muhammad, beritahukan kepadaku tentang Islam " Rasulullah menjawab,"Islam itu engkau bersaksi bahwa sesungguhnya tiada Tuhan selain Alloh dan sesungguhnya Muhammad itu utusan Alloh, engkau mendirikan sholat, mengeluarkan zakat, berpuasa pada bulan Romadhon dan mengerjakan ibadah haji ke Baitullah jika engkau mampu melakukannya." Orang itu berkata,"Engkau benar," kami pun heran, ia bertanya lalu membenarkannya Orang itu berkata lagi," Beritahukan kepadaku tentang Iman" Rasulullah menjawab,"Engkau beriman kepada Alloh, kepada para Malaikat-Nya, Kitab-kitab-Nya, kepada utusan-utusan Nya, kepada hari Kiamat dan kepada takdir yang baik maupun yang buruk" Orang tadi berkata," Engkau benar" Orang itu berkata lagi," Beritahukan kepadaku tentang Ihsan" Rasulullah menjawab,"Engkau beribadah kepada Alloh seakan-akan engkau melihat-Nya, jika engkau tidak melihatnya, sesungguhnya Dia pasti melihatmu." Orang itu berkata lagi,"Beritahukan kepadaku tentang kiamat" Rasulullah menjawab," Orang yang ditanya itu tidak lebih tahu dari yang bertanya." selanjutnya orang itu berkata lagi,"beritahukan kepadaku tentang tanda-tandanya" Rasulullah menjawab," Jika hamba perempuan telah melahirkan tuan puterinya, jika engkau melihat orang-orang yang tidak beralas kaki, tidak berbaju, miskin dan penggembala kambing, berlomba-lomba mendirikan bangunan." Kemudian pergilah ia, aku tetap tinggal beberapa lama kemudian Rasulullah berkata kepadaku, "Wahai Umar, tahukah engkau siapa yang bertanya itu?" Saya menjawab," Allah dan Rasul-Nya lebih mengetahui" Rasulullah berkata," Ia adalah Jibril, dia datang untuk mengajarkan kepadamu tentang agama kepadamu.*

Hadis di atas setidaknya mengisyaratkan dua hal tentang PAI. Pertama berkaitan dengan metode penyampaian berupa metode bertanya atau metode dialog, antara Jibril – Nabi Muhammad saw. – Sahabat, yang memiliki fungsi untuk menyampaikan materi atau bahan ajar sekaligus menguji tingkat pengetahuan dan pemahaman para mediator dan fasilitator; Jibril-Muhammad saw., yang berdampak positif bagi peserta didik (para sahabat). Kedua berkaitan dengan tiga konsep dasar sekaligus menjadi aspek utama pengetahuan tentang

Agama Islam; **al-Islam, al-Iman** dan **al-Ihsan**. Ketiga konsep ini berkelindan dengan tiga konsep besar dalam lintasan sejarah pemikiran keilsaman, yaitu Syari'ah/ ilmu fikih, Aqidah/ilmu kalam/ ushuluddin dan Akhlaq / ilmu tashawwuf. Bahkan dalam prakteknya, cakupan materi PAI di Indonesia baik di level satuan pendidikan dasar dan menengah hingga pendidikan tinggi mencakup; al-Aqidah dan al-Akhlaq, al-Fiqh dan Ushul al-Fiqh, al-Qur'an dan al-Hadits, serta Sejarah Kebudayaan Islam.

Al-Qur'an dan al-Hadits menjadi sumber utama semua bidang keilmuan Islam, dan *al-fiqh* serta *ushul al-fiqh* menjadi bidang keilmuan yang paling sentral. *Fiqh* menjadi kebutuhan pokok ummat Islam yang tak pernah terpenuhi secara melimpah (surplus), melainkan senantiasa dalam kondisi tidak berkecukupan (defisit). Produksi *fiqh* dengan metodologi *ushul al-fiqh* ini disebut *al-Ijtihad* dengan tetap menjadikan *al-wahyu* (al-Qur'an wa al-hadits) dan *al-ro'yu* (nalar manusia) sebagai *mashadir al-ahkam* sekaligus *adillat al-ahkam*. Arus untuk menutup pintu ijtihad dalam bidang fiqh tak terbendungkan, sebagaimana suksesnya penutupan ruang ijtihad dalam bidang aqidah akhlaq (Ali Yafie, 1988).

Perkembangan pengetahuan yang membahas tentang Iman atau Aqidah atau tepatnya teologi terus mekar beriringan dengan perkembangan pengetahuan tentang Islam atau Syari'ah dan termasuk tentang Ihsan atau Akhlak. Masing-masing bidang ini mengalami perkembangan pemikiran yang sangat pesat, sehingga menurut Nurcholis Madjid terdapat tiga rumpun keilmuan Islam awal yang terus mendapatkan atensi sekaligus eksistensi dalam sejarah sosial umat Islam dari hulu hingga hilirnya saat ini, yaitu ilmu kalam termasuk ilmu falsafah Islam, ilmu fikih, dan ilmu tashawwuf (Madjid; 1995) Ilmu kalam sebagai refresentasi dari Iman atau Aqidah, ilmu fikih sebagai refresentasi dari Islam atau Syariah dan ilmu Tashawwuf sebagai refresentasi dari Ihsan atau Akhlaq.

Fikih merupakan terma sentral dan strategis sekaligus berfungsi sebagai dinamisator bagi *sharī'ah* dengan dinamika sosial. Itu sebabnya, fikih teridentifikkasi sebagai salah satu khazanah keilmuan islam yang terus eksis dari awal sejarah pemikiran Islam hingga kini (Madjid; 1995). Fikih merupakan esensi dan representasi dari pemikiran Islam, manifestasi paling jelas dari cara dan pola hidup islami, dan merupakan dasar yang paling inti dari keseluruhan doktrin Islam. Tidak mungkin memahami Islam tanpa memahami salah satu subjek penting dalam kajian keislaman (*islamic studies*), yakni ajaran hukum atau fikihnya (Josepth; 2010) Fikih tidak saja dipandang sebagai suatu aturan yang membimbing prilaku *amaliah* keagamaan

umat Islam, tetapi juga, merupakan penjelmaan kongkrit kehendak Allah di tengah-tengah masyarakat (Nasr; 1979) Bahkan dalam kajian terkini, fikih menjadi trend utama pemikiran Islam kontemporer, sekalipun dengan dua istilah yang berbeda, yaitu *legalist-tradisionalist* (Saeed; 2006) dan *scholastic tradisionalism* (Tariq: 2004)

Term yang popular dalam kajian hukum Islam tidak hanya fikih, melainkan banyak term lain yang saling berkait antara lain; al-syari'ah "الشريعة" , al-fiqh "الفقه" , al-qanun "القانون", al-hukm "الحكم" yang sering disifati dengan al-islami "الاسلامي" dan al-syar'I "الشرعي" menjadi al-hukm al-islamy "الحكم الاسلامي" dan al-hukm al-syar'i "الحكم الشرعي". Semua istilah ini merupakan bahasa Arab yang maknanya memiliki kesamaan namun juga terdapat perbedaan. Kesamaannya terletak pada adanya aspek hukum di dalamnya dan sumber utamanya adalah wahyu, baik al-qur'an maupun al-hadits. Perbedaannya sangat luas, minimal menurut Hasbi ash-Shiddedy meliputi enam hal; aspek atau dimensinya, prinisp-prinsipnya, pokok-pokoknya, sumber-sumbernya, tujuan-tujuannya, dan kaidah-kiadahnya (Shiddieqy; 1993).

Al-Qur'an surat al-Zariyah, Ayat 56 dan Surat al-Baqarah, Ayat 30 menjelaskan tentang dua fungsi manusia di dunia, yaitu 'Abdullah atau hamba Allah dan khalifatullah atau pemimpin di muka bumi. Untuk menjalankan fungsinya, Allah menurunkan agama (الدين / الملة) dengan mengutus para Nabi dan Rasul-Nya; dari Adam as. hingga Muhammad saw. Pokok-pokok ajaran agama yang dibawa para Nabi dan Rasul secara umum sama; al-Aqidah, al-Syari'ah dan al-Akhlaq. Al-Aqidah dan al-Akhlaq secara umum isinya sama dan bersifat permanen, sedangkan Syari'ahnya berbeda-beda antar Nabi dan Rasul, sesuai situasi dan kondisi, bahkan mukjizat mereka pun berbeda-beda sesuai dengan nalar masyarakat atau kaumnya. Kepada Nabi akhir zaman, Muhammad saw. pokok ajaran agama (Islam) adalah al-Islam / al-Syari'ah, al-Iman / al-Aqidah dan al-Ihsan/ al-Akhlaq yang tercakup secara sempurna di dalam al-Qur'an dan al-Hadits. Syari'ah menjadi pedoman bagi ummat Islam dalam menjalankan dua fungsi utamanya sebagai manusia di dunia; abdullah dan khalifatullah fi al-ardhy dengan menjaga kerangka besar kehadiran nabi Muhammad saw. sebagai *rahmatan li al-alamin.*

Panjangnya bentangan waktu dan jarak persebaran ummat Islam di muka bumi serta waktu dan jarak antara kehidupan ummat dari masa kehidupan Nabinya bahkan waktu dan jarak ke akhir kehidupan manusia di dunia sebagai akhir masa berlakunya ajaran nabi Muhammad saw. menimbulkan problem tersendiri tentang

keberadaan syariah sebagai pedoman yang bersifat universal-permanen di satu sisi dan universal-fleksibel pada sisi lainnya. Secara historis, norma hukum selalu berlomba dengan fakta atau peristiwa hukum bahkan peristiwa hukum lebih dahulu muncul kemudian dijawab dengan norma hukum. Secara normatif, syariah telah eksis untuk mengatur segenap peristiwa hukum yang sudah ada sebelumnya maupun yang akan muncul kemudian dengan rentang waktu, tempat dan kondisi yang berbeda dan penuh disrupsi.

Pemikiran dalam bidang hukum atau syariah atau fikih berkembang beragam model ijtihad; tekstualis, liberal dan moderat (Jazuli; 2006) Ijtihad tekstual memposisikan nash atau teks dalam al-Qur'an dan Hadits dengan makna literal untuk menyetempel segenap peristiwa hukum yang muncul. Sebaliknya ijtihad liberal tetap memposisikan teks atau nash al-qur'an dan hadits sebagai teks yang permanen, namun untuk menjawab peristiwa hukum, maka pemaknaan teks dimaksud harus keluar dari makna tekstualnya dengan memafaatkan akal untuk menemukan nilai-nilai universal dan kompeten untuk menjawab problem. Selain dua model yang bertolak belakang tersebut, ada model ijtihad yang moderat yang tetap berpegang teguh pada makna tekstual sebuah teks namun diperbandingkan dengan pendapat-pendapat ulama sebelumnya sembari dikembangkan dengan memanfaatkan metodologi ushul fiqh dan kaidah-kaidah fikih bahkan dilakukan dengan pendekatan ijma' atau minimal dengan metode *jama'i* (kolektif).

Perbedaan cara pandang dalam bidang fikih di kalangan ahli hukum Islam akan terus terbuka seiring dengan keberadaan beberapa norma berupa kaidah-kaidah dasar serta realitas berupa dinamika sosial yang semakin pesat. Ada beberapa kaidah normatif yang mendorong terjadinya perbedaan sudat pandang dalam bidang fikih. Pertama, ada hadits yang diriwayatkan oleh al-Imam al-Bukhari dengan redaksi "الإسلام يعلو و لا يعلى عليه" artinya aArtinya agama islam itu tinggi dan tidak ada yang lebih tinggi darinya. Dalam prakteknya hadits atau kaidah ini diposisikan sebagai kaidah hukum Islam yang maknanya dapat diposisikan sebagai dasar pijakan untuk melakukan 3 model ijtihad yang teridentifikasi oleh Jazuli di atas; tekstual, liberal dan moderat.

Kedua, kaidah yang menyatakan " الإسلام صالح في كل زمان و مكان" Islam menjadi agama yang eksis di setiap situasi dan lokasi. Kaidah ini menimbulkan perebutan klaim pada statemen; apakah Islam yang harus berubah mengikuti perubahan situasi dan lokasi atau sebaliknya perubahan situasi dan lokasi yang harus tunduk pada ketetapan Islam? Jika Islam dispesifikkan dengan syariah atau fikih, maka kaidah ini juga

menjadi pendorong lahirnya perbedaan pemikiran atau model ijtihad di kalangan para pakar hukum Islam.

Ketiga ada kaidah khas hukum yang berbunyi " الحكم يدور مع العلة وجودا و عدما" Hukum itu berputar sesuai dengan illatnya; ada dan tidak ada. Artinya, hukum itu sangat bergantung pada keberadaan Illat. Disepakti oleh para fuqaha bahwa tidak semua ayat al-Qur'an maupun matn al-Hadits yang bersifat ahkam memiliki illat secara terang benderang, sehingga proses pencarian illat hukum dari teksnya juga akan menimbulkan beragam model ijtihad. Bahkan kaidah ini diperkuat dengan kaidah serupa dengan redaksi yang lebih rinci perihal perubahan hukum " لا ينكر تغير الاحكام بتغير الأزمنة و الأمكنة و الأحوال و النيات و العوائد" artinya; tidak bisa dipungkiri bahwa perubahan hukum terjadi karena perubahan waktu, lokasi, kondisi, motivasi dan tradisi.

Dari beragam pandangan tersebut sesungguhnya telah diakomodir dalam sejarah pemikiran hukum Islam dengan adanya beragam istilah atau konsep yang merefresentaskan teks yang universal-permanen maupun teks partikular-fleksibel yang dapat memenuhi tuntutan beberapa kaidah normative maupun tuntutan realitas berupa perubahan yang sangat dinamis dan disruptif. Konsep-konsep tersebut adalah al-syari'ah "الشريعة" , al-fiqh "الفقه" , al-qanun "القانون", al-hukm "الحكم"

al-syari'ah "الشريعة"

Setidaknya kata *al-syari'ah* (الشريعة)dengan segenap derivasinya terdapat dalam 5 ayat al-Qur'an yang tersebar pada 4 Surat; Pertama Surat al-Jatsiyah Ayat 18 dengan term *syari'ah* "شريعة" yang mengandung makna hukum atau aturan yang harus diikuti. Kedua, Surat al-Maidah Ayat 48 dengan redaksi *syir'ah "شرعة"* dan digandengkan dengan kata *minhaja* "منهاجا" yang juga secara tekstual bermakna sama dengan *minhaja* yaitu aturan. Namun para ulama menafsirkan *syir'ah* dengan aturan yang terdapat dalam al-qur'an, sedangkan *minhaja* menjadi aturan yang terdapat dalam al-hadits. Ketiga Surat al-A'raf Ayat 163 dengan redaksi *syurra'an* yang dimaknai sebagai permukaan air sebagai tempat terapungnya ikan-ikan dalam konteks pelanggaran hukum oleh kaum Sabat dari Bani Israel. Keempat Surat al-Syura; Ayat 13 dan 21 dengan redaksi *syara'a* "شرع"dan *syara'uu* "شرعو" yang makna tekstualnya agama atau al-ddin yang lebih spesifik berkaitan dengan tauhid atau aqidah.

Secara umum term syari'ah mengacu pada aturan atau hukum yang telah ditetapkan Allah melalui firman-Nya yang diwahyukan kepada nabi Muhammad saw. melalui perantaraan Malaikat Jibril dan tertuang dalam ayat-ayat al-Qur'an al-Karim dan matn-matn al-hadits

al-syarif. Jika keseluruhan ajaran agama Islam yang terdapat dalam al-Qur'an dan al-Hadits dapat dirangkum menjadi tiga pokok sebagaimana disampaikan Jibril kepada nabi Muhammad dengan metode dialog di hadapan para Sahabat, Islam, Iman, Ihsan; maka al-Qur'an dan al-Hadits dapat kita petakan menjadi tiga; Pertama, ayat dan hadits tentang hukum yang dapat disebut dengan al-Syariah. Kedua, ayat dan hadits tentang keimanan yang dapat kita sebut dengan al-Aqidah. Ketiga ayat serta hadits tentang nilai, etika yang dapat kita sebut dengan al-Akhlaq.

Dengan demikian, al-syari'ah kita definiskan sebagai ayat-ayat al-Qur'an al-Karim dan al-Hadits al-nabawiyyah yang berbicara tentang hukum (الشريغة هي الايات القرانية و الاحاديث النبوية المتعلقة بالاحكام). Mendefiniskan term syari'ah seperti ini akan membawa konsekuensi bahwa syariah adalah universal-permanen atau sama dengan maksud kaidah yang menyatakan ; "الإسلام صالح في كل مكان و زمان" Artinya al-syariah sama sekali tidak bisa berubah dan tak boleh diubah-ubah mengikuti situasi dan kondisi.

Ayat-ayat al-Qur'an yang berbicara tentang hukum atau al-syariah disebut dengan ayat ahkam, demikian pula dengan hadis yang berkaitan dengan hukum atau syari'ah disebut hadits ahkam. Para mufassir memiliki perlakukan khusus terhadap ayat maupun hadits ahkam sehingga dikenal tafsir ayat ahkam dan tafsir hadits ahkam. Amin Summa mengumpulkan pedanpat para pakar tafsir dan ushul fiqh tentang jumlah ayat-ayat ahkam dalam al-Qur'an berkisar antara 150 sampai 1100 atau berkisar antara 2,5% hingga 17,2% dari 6236 total jumlah ayat al-Qur'an. Thanthawi Jawhari merupakan ulama yang paling sedikit mengidentifikasi ayat ahkam dalam al-Qur'an, 150 ayat disusul Ahmad Amin dan Abd al-Wahhab Khallaf masing-masing 200 dan 228 ayat. Ulama paling banyak mengidentifikasi jumlah ayat ahkam dalam al-Qur'an adalah Abu Yusuf sebanyak 1100 ayat dan dibelakangnya Ibn al-Mubarak sebanyak 900. Ada pula yang hasil identifikasinya menempati posisi moderat antara 400 dan 500 oleh Ibn al-Arabi, al-Ghazali, al-Razi dan Ibn Qudamah (Suma; 2001) Sementara Amir Mu'alim dan Yusdani mengetengahkan pendapat ulama tentang jumlah hadis yang masuk kategori hadis ahkam atau al-syari'ah berkisar antara 200 sampai 1200 hadir. (Mu'alim & Yusdan; 2005)

Untuk mengakomodir petunjuk al-Qur'an khusunya ayat 13 dan 21 Surat al-Syura yang secara tekstual kata ***syara'a*** dan ***syara'uu*** harus dimaknai sebagai aturan dalam bidang al-Aqidah dan juga al-Akhlaq, terdapat pendapat ulama yang menyatakan bahwa tak satupun ayat al-Qur'an yang tidak mengandung hukum. Hal ini dibangun atas logika bahwa al-Qur'an adalah petunjuk atau pedoman bagi manusia

dalam menjalani kehidupan duniawi yang fana menuju kehidupan ukhrawi yang abadi. Dalam ayat al-Qur'an yang berisikan al-Aqidah maupun al-Akhlaq termasuk cerita/qissah pasti terkandung di dalamnya aturan atau hukum bahkan termasuk pada ayat-ayat yang terdiri dari *al-huruuf al-muqhathta'ah,* namun membutuhkan penalaran mendalam untuk menemukannya. Dalam kajian ushul al-fiqh, al-Qur'an dan al-Hadits diketegorikan dengan dua istilah yang berkaitan dengan posisi sebagai sumber hukum; *mashadir al-ahkam dan adillat al-ahkam*. Keseluruhan ayat al-Qur'an dan hadits Nabi merupakan *mashadir al-ahkam* yang dikongkritkan melalui proses ijtihad menjadi *maqashid al-syari'ah*, *al-mashlahah al-'ammah* dan atau *al-kulliyat al-khamsah*. Sedangkan ayat-ayat ahkam dan hadits ahkam menjadi *adillat al-ahkam* berkolaborasi dengan *adillat al-ahkam* lainnya, baik yang bersifat *al-muttafaq alaih* seperti *al-ijma'* dan *al-qiyas* maupun *al-mukhtalaf alaih; istisan, istishhab, al-mashlahah mursalah, syar'u man qablana, al-adah, sad* atau *fath al-zari'ah*.
al-Fiqh "الفقه"

Secara bahasa, *al-fiqh* mengandung makna *al-'ilmu wa al-fahmu* (al-Gazali; tt). Dalam al-Qur'an dan al-Hadits kata al-fiqh dapat kita jumpai menggunakan kata dengan wazan yang sama dalam bentuk *fi'l al-mudhare'* berupa ..*liyatafaqqahu fi al-ddini*....dan ...*yufaqqihhu fi al-ddini*... Kata "*yatafaqqahu fi al-ddin*" dalam al-Qur'an terdapat pada Surat al-Taubah ayat 122 sebagai berikut.

وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً ۚ فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ

Artinya*: Tidak sepatutnya bagi mukminin itu pergi semuanya (ke medan perang). Mengapa tidak pergi dari tiap-tiap golongan di antara mereka beberapa orang untuk memperdalam pengetahuan mereka tentang agama dan untuk memberi peringatan kepada kaumnya apabila mereka telah kembali kepadanya, supaya mereka itu dapat menjaga dirinya.*

Sedangkan kata "*yufaqqihhu fi al-ddin*" terdapat pada redaksi hadits yang diriwayatkan oleh al-Imam al-Bukhari dan tulis oleh al-Qadhi Abu Syuja' sebagai pembuka kitabnya berjudul *Matan al-Ghayah wa at-Taqrîb* dengan redaksi sebagai berikut

من يرد الله به خيرا يفقهه في الدين

Artinya*: Siapa pun yang Allah kehendaki kebaikan pada dirinya, Allah pasti memberikannya pemahaman yang mendalam dalam bidang agama.*

Kata "*al-fiqh*" yang senantiasa diiringi dengan kalimat '*fi al-ddin*" dalam bentuk *fi'l al-mudhari'* yang terdapat dalam al-Qur'an dan al-Hadits tersebut mengandung makna sebagai pemahaman yang luas dan mendalam pada bidang pengetahuan agama, dibarengi sikap penuh komitmen dalam pembelajarannya serta konsisten (istiqomah) dan tegas dalam pengamalannya. Secara termenologi terdapat beragam definisi sesuai sudut pandang dan posisi yang diberikan pada fikih dalam konteks ijtihad secara luas. (as-Syirazi; 2001) mendefiniskan fiqh sebagai "معرفة الاحكام الشرعية التي طريقها الاجتهاد" artinya pengetahuan tentang hukum syari'ah melalui proses ijtihad. Abu Zahrah (1987) mendefinisikan fikih sebagai " با لاحكام الشرعية من ادلتها العلم التفصيلية " Artinya mengetahui hukum-hukum syara' yang bersifat amaliyah yang dikaji dari dalil-dalilnya secara terperinci. Abu Ishak menekankan fiqh pada aspek proses ijtihad untuk menemukannya, sedangkan Abu Zahrah menekankan fiqh pada bentuknya sebagai hukum amaliyah.

Pakar hukum Islam di Indonesia juga turut berkontribusi dalam pendefinisian fiqh. Qadri Azizi (2001) mendefiniskan ilmu fiqh sebagai ilmu yang berusaha untuk memahami hukum yang terkandung dalam al-Qur'an dan al-Sunnah untuk diterapkan kepada manusia yang telah dewasa, sehat akalnya dan berkewajiban melaksanakan hukum Islam. Sedangkan Amir Syarifuddin (2011) mengatakan fiqh adalah ilmu tentang hukum-hukum syar'i yang bersifat amaliah yang digali dan ditemukan dengan dalil-dalil yang tafsili.

Fiqh adalah hukum amaliyah sebagai hasil pemahaman dari syari'ah (al-Qur'an dan Hadits, khususnya ayat dan hadits ahkam) melalui mekanisme ijtihad. Kerja ijtihad adalah kebutuhan, untuk tidak mengatakan keharusan, dalam Islam, sebagaimana dapat dipahami secara tersirat dalam hadits Nabi yang diriwayatkan al-Imam Bukhari dalam kitab Shohihnya sebagai berikut.

عَنْ عَمْرِو بْنِ الْعَاصِ أَنَّهُ سَمِعَ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ إِذَا حَكَمَ الْحَاكِمُ فَاجْتَهَدَ ثُمَّ أَصَابَ فَلَهُ أَجْرَانِ وَإِذَا حَكَمَ فَاجْتَهَدَ ثُمَّ أَخْطَأَ فَلَهُ أَجْرٌ

Artinya*: Dari Amr ibn Ash Sesungguhnya dia telah mendengar Rasulullah Bersabda Apabila Hakim melakukan ijtihad untuk memutuskan suatu perkara dan ijtihadnya benar, maka dia mendapatkan dua pahala, sebaliknya, jika ijtihadnya salah maka dia mendapatkan satu pahala.*

Berijtihad merupakan sebuah kemutlakan oleh umat Islam untuk dapat mengimplemntasikan ajaran-ajaran agama yang termaktub dalam al-Qur'an dan Hadits. Metode serta persyaratan teknis untuk mendukung kemampuan melakukan ijtihad menjadi sangat beragam. Tingkatan kemujtahidan dalam kajian hukum Islam ditentukan oleh kemandirian Mujtahid dalam menemukan metode ijtihad dan Langkah-langkah operasionalnya serta keberterimaan publik terhadap produk ijtihadnya. Dalam konteks ijtihad untuk menghasilkan fikih, berlaku satu kaidah yang menyatakan " الاجتهاد لا ينقض با لاجتهاد" hasil ijtihad tidak dapat dibatalkan dengan hasil ijtihad. Kaidah ini berlaku baik untuk individu atau tokoh atau satu institusi maupun antar tokoh dan kelembagaan. Akibatnya, masing-masing Mujtahid dapat berdiri sendiri dalam berijtihad dan produknyapun bersifat independen. Tidak adanya pembatalan hasil ijtihad oleh hasil ijtihad lain, di satu sisi merupakan mekansime untuk memberikan jaminan kepastian hukum, namun pada sisi lain merupakan bentuk pluralitas hukum dan berkontribusi atas ketidakpastian hukum, terutama pada fikih mu'amalah. Dalam konteks hukum publik termasuk fiqh al-munakahat, jika tidak ada satu sumber hukum yang menjadi pedoman bagi satu komunitas baik etnis, suku maupun bangsa, maka sulit mendorong berfungsinya hukum sebagai *as a social order*; jaminan keadilan maupun *as a social engineering*.

Konsekuensi dari fikih sebagai produk pemikiran atau pemahaman manusia terhadap syari'ah adalah bersifat terikat oleh waktu, situasi, kondisi, motivasi dan tradisi. Inilah yang menjadi pembeda mendasar antara syari'ah dan fiqh. Syariah bersifat universal-permanen tanpa terikat perubahan zaman, tradisi, dan motivasi sebagaimana menjadi ciri khas fikih. Fikih bisa muncul dalam beragam pilihan, sehingga terkadang lepas dari fungsi control kolektifnya, terutama pada aspek muamalah.

Beragamnya produksi fikih di kalangan ulama juga turut memperkaya khazanah untuk sumber *istibath al-hukm* atau pengambilan keputusan hukum dengan membuat kaidah-kaidah fiqhiyyah. Kaidah fiqhiyyah merupakan kaidah umum yang disusun dari fikih-fikih yang bersifat spesifik-particular. Namun, keberaadaan kaidah fiqhiyyah harus teruji-validitasnya oleh syari'ah baik berupa ayat-ayat ahkam dalam al-Qur'an maupun Hadits Ahkam maupun kaidah-kaidah umum yang dibuat bersumberkan dari keseluruhan ayat al-Qur'an dan Hadits dalam bentuk *maqashid al-syari'ah, al-mashlahah al-ammah* atau *al-kuliiyat al-khamsah*.

Secara sosilogis-antropologis, umumnya di Indonesia dan khususnya pada masyarakat Sasak yang dimaksud dengan fiqh adalah pendapat pra ulama klasik tentang hukum amaliyah yang tertulis dalam kitab-kitab kuning dan diajarkan oleh para kiyai dan tuan guru melalui majelis taklim dan dipraktekkan secara terus menerus sehingga menjadi adat-istiadat. Dalam bidang fikih ibadah maupun munakahat, sulit untuk membuat fikih baru yang berbeda dengan fikih lama, sekalipun dengan alasan yang lebih rasional dan realistis, namun jika terdapat kekompakan antara ulama dan umara, maka perlahan dapat terjadi perubahan seperti Kelurga Berencana, Pencatatan Perkawinan, Cerai di Pengadilan dan sebagainya.

al-Qanun "القانون"

Term *Al-Qanun* adalah bahasa Arab yang memiliki makna norma hukum, legislasi atau peraturan perundang-undangan. Dalam bahasa Yunani disebut (*κανών*) dibaca "kanon". Qanun tidak selalu berkaitan dengan norma peraturan perundang-undangan yang dibuat oleh pemerintah, melainkan dapat dibuat oleh individua tau organisiasi non pemerintah yang bersifat mengikat bagi banyak pihak atau bagi organisasi tertentu. Dalam organisasi sosial keagamaan seperti Nahdlatul Ulama (NU) di Indonesia dikenal ada istilah qanun asasi berupa teks Pidato Hadratus Syaikh KH. Hasyim Asy'ari pada Muktamar Pertama NU sebagai Qanun Assi yang dibukukan dengan judul "Muqaddimah al-Qanun al-Asasi Li Jam'iyyah Nahdlatil Ulama". Dokumen ini kemudian disebut sebagai Qanun Asasi NU yang menjadi pedoman bagi jam'iyyah dan jama'ah NU dalam bersikap, berpendapat dan berperilaku.

Mengacu pada al-Qur'an Surat al-Nisa' ayat 59 yang memerintahkan kepada orang Islam untuk taat kepada Allah, taat kepada Rasulullah dan taat juga kepada *ulil amri* atau pemimpin. Padangan para ahli tafsir terhadapa ayat ini juga beragam terutama tentang ulil amri, namun disepakti bahwa ulil amri adalah pemimpin yang memiliki pengaruh dan otoritas. Pemimpin berpengaruh dalam

wilayah politik-kenegaraan adalah pemerintah (umara'), sedangkan ulama' adalah pemimpin berpengaruh yang memiliki otoritas dalam bidang agama. Dalam sejarah kerajaan Islam, pemegang otoritas agama diserahkan pada ulama baik untuk berijtihad, berfatwa maupun mengadili perkara (qadhi). Hasil ijtihad (fikih), fatwa dan juga putusan para qadhi yang bersifat mengikat dapat disebut sebagai qanun. Dalam sistem perundang-undangan di Indonesia kita dapat menjumpai istilah qanun dalam UU No. 11 tahun 2006 tentang Pemerintahan Aceh khusus pasal 1 ayat 21 dan 22 yang berbunyi "Qanun Aceh adalah peraturan perundang-undangan sejenis peraturan daerah provinsi atau kabupaten/kota yang mengatur penyenggaraan pemerintah dan kehidupan masyarakat Aceh".

Dengan demikian, maka al-Qanun adalah peraturan perundang-undangan yang ditetapkan oleh Pemerintah atau hasil pemahaman dari syari'ah atau fikih-fikih yang dilegislasi (Rahrjo; 1997) atau meng-kanun-kan fikih (Arifin; 1999) atau dipositivisasi (Nasir; 2004) menjadi hukum negara seperti UU No. 1 tahun 1974 tentang Perkawinan, Buku Kompilasi Hukum Islam tentang Perkawinan, Kewarisan dan Wakaf melalui Inpres Presiden RI No. 1 tahun 1991, Peraturan perundang-undagan tentang Zakat, Infaq dan Sadaqah, Perkawaqafan, Penyelenggaraan Haji dan Umrah, Perbankan dan perekonomian Syariah dan lain-lain. Berbeda dengan para pakar di atas, Karsayuda (2006) menyatakan bahwa fikih itu sendiri sesungguhnya adalah legislasi hukum Islam karena dilakukan oleh ulama sang pemegang otoritas bidang keagamaan melalui mekansime ijtihad, namun ada yang mendapatkan dukungan kekuasaan dan ada yang tidak mendapatkannya.

Selama ini, oleh kalangan ulama ushul al-fiqh, al-Qur'an Surat Al-Nisa' ayat 59 sering dijadikan sebagai dalil bagi keberadaan empat sumber hukum Islam (al-Qur'an, al-hadits, al-Ijma' dan al-Qiyas). Pembahasan para ushuliyyun berkaitan dengan ijma' terutama dari sisi pendefinisiannya yang mengindikasikan adanya kemustahilan untuk terjadinya ijma' di era modern ini, sekalipun Teknologi Informasi telah berkembang sedemikian cepat untuk mengatasi problem terwujudnya ijtima (perkumpulan) dari sisi jarak dan lokasi para mujtahid yang saling berjauhan, namun sulit untuk menemukan kata sepakat, selain juga kesulitan untuk mengidentifikasi kreteri mujtahid yang harus terlibat untuk perumusan ijma'. Bandingkan tingkat keberterimaan ummat Islam di Indonesia terhadap UU No. 7 tahun 1989 tentang Peradilan Agama dan UU perubahannya, UU Tentang Zakat, Infaq, Sadakah, dan lain-lain dengan UU No. 1 tahun 1974 tentang Perkawinan dengan segenap turunan dan perubahannya.

al-Hukm "الحكم"

Menurut Ibn Manzur (tt) kata ***al-hukm*** memilik kesamaan makna dengan kata; *al-ilm* (pengetahuan) *al-fiqh* (pemahaman), *al-qadha bi al-'adl* (hukuman yang adil). dan *al-man'u* (menahan). Dalam al-Qur'an term al-hukm dengan beragam derivasinya mengandung banyak makna antara lain ilmu dan hikmat sebagaimana dalam ayat 21 surat al-Syura, kokoh dan rapi sebagaimana pada ayat 1 surat Hud dan juga bermaka putusan sebagaimana dimaksud pada ayat 26 surat Shad.

Secara istilah setidaknya ada dua redaksi yang memiliki sedikit perbedaan maksud. Abu Zahrah (1958) mendefinisikan al-Hukm sebagai "خطاب الشارع المتعلقة بافعال المكلفين اقتضآء و تخييرا و وضعا" Definisi menerangkan bahwa *al-hukm* adalah firman Allah berupa ayat al-Qur'an dan al-Hadits berbicara tentang perbuatan mukallaf baik yang bersifat menunut untuk dilaksanakan (*al-wujub*) atau ditinggalkan (*al-haram*), bersifat pilihan untuk dikerjakan dan ditinggalkan (*al-mubah, al-mandub, al-makruh)* dan bersifat wadh'I (*al-syarth, al-sabab dan al-mani'*). Suud Ali Duraib (1983) mendifinisikan al-hukm dengan redaski berikut "الأثر الذي يقتضيه الشارع" al-hukm itu bukan kalam Allah, melainkan putusan terhadap perbuatan mukallaf sesuai dengan firman Allah dalam al-Qur'aan dan al-Hadits.

Dalam kajian ushul al-fiqh, al-hukm merupakan salah satu topik bahasan yang berbicara tentang apa definisi *al-hukm*, pembagian *al-hukm* menjadi *al-taklifi* dan *al-wadh'I*, kaidah-kaidah *al-hukm a-taklifi; al-wajib, al-sunnah, al-mubah, al-makruh* dan *aal-haram*, macam-macam *al-hukm al-wadh'I; al-sabab, al-syarth,* dan *al-maani'*, bicara juga tentang *al-hakim, mahkum fih, mahkum bih, mahkum alaihi* dan *agradh al-hukm*.

Di Indonesia dikenal istilah hukum yang memiliki makna *law* dalam bahasa Inggris. Ketika berkaitan dengan hukum yang berbasis pada agama Islam, disebut Hukum Islam. Hukum Islam dalam bahasa Indonesia bukan terjemahan langsung dari kata "al-hukm ala-islamy", melainkan hukum bisa menjadi terjemahan dari kata "al-Syari'ah, al-fiqh, al-Qanun, maupun al-Hukm. Hukum Islam merupakan rangkaian kata "hukum" yang mengandung makna al-syari'ah, al-fiqh, al-qanun dan al-hukm" dan "Islam" yang menjadi nama dari agama yang risalahnya dibawa oleh nabi Muhammad saw. Hukum Islam dalam bahasa Indonesia mengandung keambiguan kandungan seluas perbedaan dan persamaan antar istilah hukm dalam bahasa Arab atau kajian Islam. Berbeda dengan bahasa Inggris, maka tegas menggunakan beberapa istilah yang terpisah makna, bahkan terkadang menyalahi konsep yang dimaksud dalam Islam. Untuk hukum yang sinonim dengan al-Syari'ah maka digunakan *Islamic law*,

sedangkan hukum yang semakna dengan al-fiqh digunkana term *Islamic jurisprudence*, bahkan ada juga istilah *Muhammadance law*.

Secara sosiologis-antropologis pada masyarakat Sasak, terdapat ambiguitas penggunaan term hukum Islam. Aturan yang bersumber dari peraturan perundang-undangan yang dibuat pemerintah jika berhadapan dengan pendapat ulama atau maknanya secara leksikal berbeda dengan al-syari'ah, maka yang pertama disebut hukum pemerintah, yang kedua disebut hukum Islam. Bahkan ketika pemerintah dan DPR RI berhasil menetapkan UU No. 1 tahun 1974 tentang Perkawinan (UUP) serta menetapkan keputusan para ulama yang tertuang dalam Buku Kompilasi Hukum Islam (KHI) Perawinan, Kewarisan dan Wakaf yang dipositivisasi melalui INPRES RI No 1 tahun 1991 (KHI) maka muncul beragam istilah. Perkawinan maupun rujuk dan cerai yang dilakukan sesuai isi UUP dan KHI disebut perkawinan resmi, sesuai hukum pemerintah, sedangkan yang tidak sesuai dengan UUP dan KHI disebut perkawinan sirri, nikah di bawah tangan, nikah sccara fikih, nikah menurut hukum syara' dan sebagainya. Jika dikonprontasikan dalam bentuk *vis a vis* UUP/KHI dan tidak dengan pertanyaan lebih baik mana menikah secara resmi atau tidak resmi? Pilihannya pasti resmi. Lebih afdhal mana; menikah menggunakan hukum negara (UUP/KHI) atau pakai hukum fikih atau hukum agama atau hukum syara'? jawaban teologis jelas memilih menikah dengan hukum fikih/syara' atau hukum agama.

Di Indonesia, menurut Nasution (2009) atensi terhadap fikih dimulai sejak masuknya Islam dan diwujudkan eksistensinya melalui beragam bentuk kelembagaan sesuai kondisi sosial-politik Islam di Indonesia, seperti *tahkim* dalam kondisi umat Islam bersifat individual, kemudian dalam bentuk *ahl al- ḥall wa al-'aqd* pada saat ummat Islam berkomunitas tanpa kekuasaan politik dan terakhir melembaga menjadi peradilan agama pada saat ada kerajaan Islam, hingga menjadi Negara Kesatuan Republik Indonesia. Di Kerajaan Mataram Yogyakarta, misalnya, peradilan agama diketuai langsung oleh penghulu hakim dibantu empat orang 'ulamā dengan menjadikan kitab *Muharrar, Mahali, Tuhpak, Patakulmungin dan fatakul Wahhab* sebagai hukum terapannya.

Kuatnya atensi ummat Islam terhadap eksistensi fikih dalam kehidupannya, memaksa penguasa politik dari nonmuslim untuk memberikan kebebasan bagi ummat Islam untuk menjalankan hukum Islam baik secara komunal maupun struktural. VOC maupun pemerintah Hindia Belanda yang berkuasa dalam kurun waktu tiga setengah abad di Indonesia juga tunduk terhadap kepentingan ummat Islam untuk dapat menjalankan kehidupan sosialnya menggunakan

hukum Islam pada semua aspek atau bentuk dari fikih, baik dalam bentuk fikih ibadah maupun fikih mu'amalah. Nasution (2009) menunjukkan 6 bukti untuk hal ini. Pertama, Statuta Batavia 1642 yang menyebutkan bahwa sengketa warisan antara orang pribumi yang beragama Islam harus diselesaikan dengan memperguakan hukum Islam. Kedua, dipergunakannya kitab Muharrar dan Pepakem Cirebon yang terbit tahunn 176. Ketiga, di daerah kesultanan Palembang dan Banten diterbitkan beberapa kitab hukum Islam yang dijadikan sebagai pedoman dalam hukum, baik menyangkut hukum keluarga dan *mawarits,* Keempat, Belanda mengeluarkan peraturan tentang "*Resolutie der Indische Regeering*", yakni peraturan yang mengakui keberadaan dan menggunakan hukum Islam untuk menyelesaikan masalah yang dihadapi ummat Islam serta. Kelima, Belanda memberlakukan *Compendium Freijer*

Ummat Islam berkewajiban untuk meyakini sekaligus menjadikan ayat-ayat al-Qur'an dan *matn-matn* al-Hadits (*shari'ah*) sebagai pedoman hidup. Al-Shari'ah menjadi *masadir al-ahkam* maupun *adillat al-ahkam* bagi fikih, qanun atau hukum Islam dan bersifat universal dan permanen. Universalitas shari'ah tampak melalui produk-produk hukum yang bersumber dari padanya seperti lautan fikih yang tak terhitung jumlahnya, wajahnya yang dinamis, dan actual, serta terus berubah sesuai ruang dan waktu atau situasi dan kondisi (تغير الاحكام بتغير الازمنة و الامكنة).

Berdasarkan karakteristik teks *shari'ah* yang menjadi sumber fikih, Mas'udi (2013) secara garis besar mengkategori al-fiqh menjadi dua, yaitu; *fiqh al-'ubudiyah* dan *fiqh al-mu'amalah.* Dari sisi objeknya, *Fiqh al-'ubudiyah* mengatur tata interaksi manusia dengan Allah, sedangkan fiqh al-Mu'amalah mengatur tata interaksi sesama makhluk dengan tetap memiliki dimensi transenden. Karakteristik teks *shari'ah* bagi *fiqh al-ubudiyyah* cenderung rigit dan maknanya sangat jelas dengan klasifikai *zahir, nash, mufassar* dan *muhkam,* sementara fiqh al-mu'amalah cenderung umum, dan maknanya tidak jelas dengan klasifikasi *khafi, mushkil, mujmal dan mutashabih* (Syarifuddin; 2011) Kandungan hukum dalam dalil fiqh al-ibadah bersifat pasti atau *qat'iy al-dilalah*, sementara fiqh al-mu'amalah bersifat samar atau *zanny al-dilalah*. (Yazid; 2004 & Ali: 2000) Bagi fiqh al-ibadah berlaku kaidah; "الأصل في العبادة عدم الطلب حتى يدل الدليل على وجوبه" , sedangkan untuk fiqh al-mu'amalah berlaku kaidah; " الأ صل في المعاملة او الاشياء الاباحة حتى يدل الدليل على تحريمها". Pada aspek ijtihad, maka fiqh al-ibadah tidak menejadi objek ijtihad atau majal al-ijtihad, fiqh al-mu'amalah sebaliknya.

Proses kategorisasi fikih menjadi ibadah dan mu'amalah telah meninggalkan problem baru bagi *fiqh al-munakaḥah* secara khusus dan umumnya *fiqh al-aḥwal al-shakhsiyyah* atau hukum keluarga Islam (HKI). Dari sisi segmen interaksinya, hukum keluarga masuk kategori *fiqh al-mu'amalah* karena mengatur interaksi sesama manusia, namun dari sisi karakteristik lafaz *shari'ah*nya cenderung masuk kategori *fiqh al-'ubudiyah* karena bersifat rigit, jelas maknanya dan *qaṭ'iy al-dilalah*. Itu sebabnya, *fiqh al-munakahat* dalam sejarah sosial ummat Islam senantiasa menemukan dilema; di satu sisi diperlakukan sebagai *fiqh al-'ubudiyah* sehingga dikeluarkan dari *majal al-ijthad*, dan pada sisi lain menunut untuk diposisikan sebagai fiqh al-mu'amalah dengan diperkenankannya sebagai *majal al-ijtihad*. Fiqh al-munakahat dituntut untuk di-qanun-kan atau dipositivisasi menjadi hukum positif agar selaras dengan tuntutan-tuntutas global berupa Deklarasi Umum Hak Asasi Manusia (DUHAM) dan *Convention on Elimination of All Form of Discrimination Againts Women* (CEDAW), dan Konvensi Hak Anak atau *Convention on the Rights of the Child* (CRC).

Eksistensi fiqh (pendapat ulama klasik yang termuat dalam turast) begitu kuat di komunitas musim, termasuk di Indonesia. Dalam prakteknya, tatatan social ummat Islam yang diatur menggunakan fiqh, khusus fiqh al-munakahat dinilai masih sarat biar gender bahkan menjadi kendala bagi pembangunan sumber daya manusia. Kepentingan Negara untuk mengatur tatakehidupan keluarga melalui kebijakan publik tak terelakkan. Di awal kemerdekaan NKRI, pememrintah telah menaruh atensi serius dengan mengeluarkan adalah UU No. 22 Tahun 1946 tentang Pencatatan Nikah, Talak dan Rujuk, yang diberlakukan pada wilayah-wilayah tertentu secara terbatas, kemudian diperluas ke seluruh wilayah NKRI melalui UU No. 32 tahun 1954. Bahkan pemberian gelar ولي الامر ضروري بالشوكة (pemegang kekuasaan negara dharurat) oleh NU kepada Ir. Soekarno pada tahun 1954, salah satu motifnya adalah agar pengangkatan Menteri Agama dan para penghulu yang bertindak sebagai wali hakim (pernikahan) di seluruh Indonesia menjadi sah (Anam; 2010)

Perdebatan tentang model dan content perundang-undangan yang mengatur tentang perkawinan terus bergerak sejak awal kemerdekaan, namun baru membuahkan hasil dalam bentuk unifikasi hukum pada tahun 1973 dengan disahkan UU NO. 1 Tahun 1974 Tentang Perkawinan dan peraturan lain sebagai turunannya. Kemudian secara spesifik ummat Islam menghendaki adanya peraturan tengan perkawinan atau keluarga yanag khusus bagi ummat Islam, hingga lahirlah INPRES RI No. 1 Tahun 1991 kepada Menteri

Agama untuk menyebarluaskan KHI (Perkawinan, Kewarisan dan Kewaqafan) untuk digunakan oleh Instansi Pemerintah dan oleh masyarakat yang memerlukannya. Kemudian muncul Counter Legal Draft KHI dari tim Pengarusutamaan Gender Kementerian Agama, Putusan Mahkamah Konstitusi Republik Indonesia Nomor 46/PUU-VIII/2010, dan tahun 2019 lahir UU No. 16 Tahun 2019 Tentang Perubahan atas UU No. 1 Tahun 1974 Tentang Perkawinan. Bahkan tak terhitung jumlah peraturan perundang-undangan yang dikeluarkan oleh Pemerintah Daerah baik Provinsi maupun Kabupaten/Kota yang turut mengatur prihal perkawinan, baik dalam bentuk Peraturan Daerah (Perda), Surat Keputusan (SK) maupun Surat Edaran (SE).

Munculnya beragam peraturan berkaitan dengan perkawinan di Indonesia sejak pra kemerdekaan hingga sekarang mernjadi bukti bagi delematisnya posisi fiqh al-munakahat dalam pembidang fiqh antara fiqh ibadah dan fiqh mu'amalah. Problemnya tidak hanya terletak pada aspek *content of law* atau isinya malinkan pada aspek *culture of law*nya. Pada aspek content, sebagian ulama (baca; tokoh agama) di Indonesia belum berani keluar dari content fiqh khususnya karya ulama-ulama salaf yang termuat dalam kitab-kitab *turats.* Sisi *culture of law*nya, terdapat sebagian besar ulama yang menganggap fiqh al-munakahat adalah bagian dari fiqh ibadah yang tidak menjadi wilayah ijtihad, sehingga menolak untuk melakasanakan pendapat-pendapat baru yang dituangkan dalam peraturan perundang-undangan dan tetap mengamalkan teks yang terdapat dalam kitab-kitab fiqh karya ulama salaf. Bahkan kendalanya juga muncul dari sisi *structure of law*, sebagian besar pemegang otoritas bidang perkawinan baik di kalangan penghulu (KUA) maupun Pengadilan Agama, tersubordinasi oleh otoritas tokoh agama lainnya seperti Kiyai, Tuan Guru, Ajengan dan lainnya, sehingga tidak tegas dalam menjalankan aturan sesuai norma peraturan perundang-undangan.

Keberanjakan UU No. 1 tahun 1974 tentang Perkkawinan maupun UU No. 16 tahun 2019 dari al-fiqh al-munkahat antara lain; (1) pencatatan perkawinan, (2) asas monogami atau pembatasan hak laki-laki untuk poligami (3) harus ada persetujuan dua mempelai, (4) izin orangtua bagi naka di bawah usia 21 tahun (5) perjanjian perkawinan (6) suami-istri berhak melakukan perbuatan hukum termasuk melakukan gugat cerai (7) penentuan tempat tinggal secara bersama-sama (8) harta bersama (9) perceraian melalui putusan Pengadilan. Selain itu, juga terdapat beberapa hasil ijtihad (fikih) baru dalam KHI, antara lain (1) akte nikah sebagai bukti sah perkawinan (2) Perceraian hanya dapat dibuktikan dengan putusan pengadilan (3) rujuk hanya

dapat dibuktikan dengan kutipan Buku Pendaftaran Rujuk yanh dikeluarkan oleh Pegawai Pencatat Nikah.

Prakteknya, masih terdapat pelanggaran terhadap UU, namun ada juga sebagian yang sudah mulai menjadi kesadaran baru. Di antara praktek yang masih melanggar (1) perkawinan di bawah umur masih banyak terjadi tanpa pencatatan dan dianggap sah bahkan mendapat istilah yang lebih terhormat "menikah dengan fiqh atau hukum agama atau hukum syara'". Bahkan adat menentukan lain; setiap anak yang keluar berduaan dan pulang melampaui batas "magrib", maka harus dinikahkan, asal dia telah baliq berapapun usianya (2) pernikahan poligami tetap berjalan tanpa izin pengadilan dan sepengetahuan istri (3) thalak dan rujuk berjatuhan di luar pengadilan dan KUA (4) perempuan dicerai tanpa ada pembagian harta bersama (5) Kekerasan dalam rumah tangga dengan dalih nusyuz.

Bagian dari isi UU Perkawinan yang teridentifikasi sebagai fikih baru dan menjadi budaya baru antara lain (1) pendewasaan usia perkawinan, dengan mengenyam pendidikan terlebih dahulu (2) kebutuhan terhadap legalitas perkawinan (tercatat dan mendapatkan akte nikah), sekalipun melalui jalur despensasi nikah atau istbat nikah (3) penentuan tempat tinggal secara bersama-sama, (5) segala jenis pendapatan menjadi harta bersama (6) menempuh jalur hukum untuk menyelesaikan untuk menyelesaikan problem rumah tangga; cerai, waris, nusyuz, dan sebagainya.

PENUTUP

Dalam bidang perkawinan atau hukum keluarga, Indonesia setidak menganut pluralitas hukum; hukum positif, hukum agama dan hukum adat. Semestinya, semakin banyak sumber hukum yang diacu oleh komunitas-bangsa, maka semakin bagus dampaknya sesuai fungsi-fungsi hukum; *as a social order,* jaminan keadilan dan kesetaraan serta *as a social engineering*. Kenyataan, masih jauh api dari panggangnya. Kajian saya selama ini, khusus tentang fikih munakahat ini, masih terbatas pada dua hal, dan butuh kajian mednalam dan tindak lanjut, seputar adopsi sebagai gerakan agama dan sosial untuk kesejahteraan anak serta ketidakpastian UU Perkawinan di Indonesia dalam balutan ketadidakpastian fiqh al-munkahat.

Keberadaan anak terlantar dengan segenap jenis dan bentuk keterlantarannya masing menempati angka yang mencemaskan, namun pengaturan tentang adopsi anak harus terbuang menjadi materi UU No. 1 tahun 1974 Tentng Perkawinan. Keluarga yang tidak memiliki keturunan justru dijadikan alasan bagi suami untuk diperbolehkan poligami. Pahal KHI buku Kewarisan telah berani

menetapkan adanya washiyah wajibah, yang menjadi mekanisme bagi anak angkat dan orangtua angkat untuk berbagi harta, selain dengan mekanisme lain berupa hibah, dan sebagainya.

Dalam UU Perkawinan, KHI dan Fiqh al-Munakahat ditetapkan bahwa tak satupun anak yang lahir akibat perkawinan (sah maupun tidak sah) yang tidak memiliki nasab dalam bentuk yang beragam. (1) Anak yang lahir dari perkawinan sah memiliki nasab dengan ibu-bapaknya dan keluarga dari keduanya. (2) Anak yang lahir dari perkawinan yang tidak sah memiliki hubungan nasab dengan ibunya dan keluarga ibunya (3) anak yang lahir dari istri yang tidak diakui oleh suami sebagai bapaknya (mula'anah), dinasabkan kepada ibunya dan keluarga ibunya (4) anak yang lahir dalam keluarga perkawinan sah namun melalui perkawinan *syibhu what'in,* dinasabkan hanya kepada bapaknya dan keluarga bapaknya.

Tindakan pengasuhan anak terlantar oleh (1) pemerintah bekerjasama dengan organisasi sosial melalui melalui Lembaga Kesejahteraan Sosial Anak (LKSA), maupun personal dalam bentuk (2) menjadi orangtua asuh dan (3) orangtua angkat (adopsi) patut menggebirakan, walaupun bentuk pertama masih dominan dibanding bentuk kedua dan ketiga. Praktek adopsi anak di Lombok menunjukkan ada tiga kategori anak angkat berdasarkan status perkawinan orangtuanya. (1) anak yang lahir dari pasangan suami-istri yang menikah secara sah dan diserahkan oleh orangtuanya atau walinya untuk menjadi anak angkat bagi orangtua angkatnya melalui prosedur formal. (2) Anak yang lahir dari perkawinan tidak sah, lalu diserahkan oleh ibunya atau keluarganya kepada orangtua angkatnya melalui prosedur formal atau informal. (3) anak yang lahir dari pemilik rahim yang tidak dikethaui keberadaaanya, dipungut dan dibesarkan lalu diadopsi oleh orangtua angkatnya melalui mekansime formal.

Terhadap anak angkat tipe pertama dan kedua, masih memiliki nasab, lantas bagaimana dengan anak angkat tipe ketiga? Fatwa MUI menutup ruang diskusinya dengan menetapkan satu hukum bahwa anak angkat tidak boleh diputuskan nasabnya dengan orangtua kandungnay serta tidak boleh dinasabkan dengan orangtua angkatnya. Problemnya, ketika seeorang anak lahir dan besar anak dengan status sebagai anak yang tidak jelas siapa nasabnya hendak melaksanakan pernikahan, maka untuk menghindari terjadi nikah fasid di kemudian hari, syarat pernikahannya harus diatur lebih lanjut berupa adanya hasil tes DNA dengan calon pasangannya, atau harus ada nasab alternatif, yakni orangtua angkat, berbasis putusan pengadilan!

Aspirasi, isu, opini, wacana dan gerakan untuk memperbaiki harkat dan martabat sumber daya manusia Indonesia, khusus anak dan peremepuan melalui peraturan perundang-undangan tentang perkawinan terus muncul dari sejak pra kemerdekaan hingga kini. Jawabannya berupa UU No. 22 Tahun 1946 dan UU No. 31 tahun 1954 Tentang PNTR, dan UU No. 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan serta UU No. 16 Tahun 2019 tentang Perubahan UU No. 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan. Siklus lahirnya kebijakan public tentang perkawinan santara satu dengan lainnya sangat panjang, sepanjang rezim; sekali pada saat rezim Orde Lama (UU 22 tahun 1945 & UU No. 32 tahun 1954), satu kali rezim Orde Baru (UU No. 1 tahun 1974 tentang Perkawinan) dan rezim orde reformasi (UU No. 16 tahun 2019).

Di antara tiga produk perudang-undangan yang lahir pada masing-masing rezim, dari sisi progresipitas kuantitas dan kualitas *contents fo law* dan *structure of law* terdapat pada rezim Orde Baru, melalui UU No. 1 tahun 1974 tentang Perkawinana didukung dengan UU No. 7 Tahun 1989 tentang Peradilan Agama, lalu Inpres RI No. 1 tahun 1991 tentang KHI. Dari sisi *contents of law*, UU Perkawinan sebagian besar mengadopsi materi fiqh yang berkembang di kalangan ulama Indonesia dengan penambahan fikih hasil ijtihad khas Indonesia seperti (1) pencatatan perkawinan, (2) pembatasan poligami, (3) pendewasaan usia perkawinan, (4) perjanjian perkawinan, (5) perceraian melalui sidang pengadilan, (6) harta bersama, dan (7) kebebasan suami-istri untuk bertindak hukum. Dari sisi *structure of law*, petugasnya berstatus pegawai pemerintah dengan jabatan fungsional penghulu dilengkap kantor dan balai nikah yang tersebar di setiap wilayah kecamatan, serta lembaga peradilan jari jenjang Pengadilan Agama, Pengadian Tinggi Agama hingga Mahkamah Agung.

Atensi serius Pemerintah dalam bidang pembangunan peraturan perundang-undangan tentang perkawinan, dengan keberanian untuk melakukan (1) mensortir fiqh-fiqh munkahat yang berkembang dan termaktub dalam kutub al-turats yang sangat melimpah dan beragam, serta (2) melakukan ijtihad baru bidang fikih munakahat khas Indonesia menjadi contents of UU Perkawinan dan KHI. Usaha kerasa ini dimaksudkan agar (1) adanya kepastian hukum yang bersifat mengikat dan memaksa sebagaimana fungsi hukum positif, dan (2) untuk menjawab isu, opini, wacana dan gerakan pengarusutamaan gender sekaligus (3) kepatuhan terhadap kesepakatan-kesepakatan internasional seperti DUHAM, CEDAW dan CRC.

Tidak adanya pasal atau ayat tentang pidana dalam semua bentuk peraturan perundang-undangan perkawinan di Indonesia, menyebabkan keberadaannya hanya menjadi tambahan materi fiqh al-munkahat hasil ijtihad khas Indonesia. Tidak memiliki fungsi sebagai hukum poisitif yang bersifat memaksa dan mengikat, dan tidak memberikan kepastian hukum. Dengan demikian, status UU Perkawinan dan KHI sama dengan *content of law* yang terdapat dalam kitab-kitab fiqh munakahat yang tidak di-qanun-akan, tidak dipositiviasi dan tidak dilegislasi. Munculnya kesadaran untuk mengikuti aturan perkwinansan sesuai UU, seperti pencatatan perkawinan, gugat cerai di Pengadilan, lebih karena faktor adanya peraturan perundang-undangan lain yang jauh lebih mengikat, dan memiliki keterkaitan dengan dokumen yang dikeluarkan berdasarkan UU Perkawinan, seperti UU Admnistrasi Kependudukan, dan catatan sipil menjadi akte nikah sebagai salah satu syarat pokok untuk mendapatkan pelayanan administrasi kependudukan dan catatan sipil. Demikian pula dengan perceraian melalui Pengadilan, selainkan untuk kepentingan bisa menikah lagi, juga disebabkan adanya pendidikan kritis dan pendampingan intensif secara massif oleh aktivis dan paralegal peduli keadilan dan kesetaraan gender.

Isi UU Perkawinan yang bersifat afirmatif bagi keadilan dan kesetaraan gender serta untuk kepastian hukum jarang mendapatkan penjelasan secara mendasarkan kepada khalayak baik melalui jalur pendidikan formal maupun informal. Pendidikan formal, baik materi PAI di SMA dan Perguruan Tinggi Umum, maupun materi Fiqh di Madrasah dan Perguruan Tinggi Agama Islam lebih fokus pada pembelajaran fiqh dengan contents klasik, dipekuat dengan materi pembelajaran Agama yang disampaikan secara informal melalui majelis taklim dan melalui khutbah nikah, nasehat perkawinan dan prosesi akad nikah.

REFERENSI

Abu Zahrah, Muhammad, *Ushûl al-Fiqh*, (Beirut: Dâr al-Fikr al-„Arabi, 1987)

al-Ghazali, Al-Imam Abu Hamid, *al-Mustasyfa min 'Ilm al-'Ushul*, (Maktabah al-Jadidah,tt.)

Ali, Muhammad Daud, *Hukum Islam Pengantar Ilmu Hukum dan Tata Hukum Islam di Indonesia*, (Jakarta; PT.RajaGrafindo Persada, 2000)

Anam, Choirul; *Pertumbuhan dan Perkembangan NU*, (Surabaya; Duta Aksara;2010)

Arifin, Bustanul; *Pelembagaan Hukum Islam di Indonesia*, (Jakarta: Gema Insani Press, 1999)
As-Syirazai, Abu Ishak; *al-Luma' fi Ushulil Fiqh*, (Jakarta, darul kutub al-islamiyyah, 2001)
ash-Shiddeqy, Hasbi; *Falsafah Hukum Islam*, (Jakarta: PT. Bulan Bintang, 1993)
Azizy, H. A. Qodri A., *Transformasi Fiqh dalam Hukum Nasional, membedah Peradilan Agama*, (PPHIM Jawa Tengah, Semarang, 2001)
Djazuli, Ahmad; *Kaidah-Kaidah Fikih: Kaidah-Kaidah Hukum Islam dalam Menyelesaikan Masalah-Masalah yang Praktis*, (Jakarta: Kencana, 2006), Cet. ke-1
Duraib, Su'ud Ali, *al-Tanzim al-qada' fi al-Mamlakat al-'Arabiyyah al-Su'udiyyah*, (Riyad: Hanafiyah Offset; 1983)
Joseph, Schacht, *Pengantar Hukum Islam,* terj. Joko Supomo, (Bandung; Nuansa, 2010)
Karsayuda, Muhammad; *Perkawinan Beda Agama: Menakar Nilai-Nilai Keadilan Kompilasi Hukum Islam,* (Yogyakarta: Total Media, 2006), Cet. ke-1
Madjid, Nurcholis; *Islam Doktrin dan Peradaban*, cet. III, (Jakarta, Paramadina, 1995)
Manzur, Ibn Lisan al-Arab, (Bairut: Dar al-Fikr, tt)
Mas'udi, Masdar Farid, *Fiqh Inklusif;Sebuah Perspektif*, dalam Mutawali, Sharī'ah Inklusif; Kontribusi Islam untuk Pluralitas, (Mataram; Leppim-IAIN, 2013)
Mu'alim, Amir dan Yusdani; *Ijtihad dan Legislasi Muslim Kontemporer*, (Yogyakarta: UII Press, 2005), Cet. ke-1
Nasir, Abdun; *Positivisasi Hukum Islam di Indonesia* (Mataram; IAIN Mataram Press; 2004)
Nasr, Sayyed Husein; *Ideals and Realities of Islam*, (London; Unwin Paperbacks, 1979)
Nasution, Khoiruddin, *Hukum Perdata (keluarga) Islam Indonesia dan perbandingannya dengan hukum perkakwinan di dunia muslim, studi sejarah, metode, dan materi serta status perempuan dalam perundang-undangan perkawinan muslim* (Yogyakarta;ACAdeMIA Tazzafa 2009)
Raharjo, Satjipto; *Pemanfaatan Ilmu-Ilmu Sosial bagi Perkembangan Ilmu Hukum*, (Bandung: Alumni, 1997)
Ramadan, Tariq; *Western Muslims and the Future of Islam*, (New York; Oxford University Press, 2004)
Saeed, Abdullah; *Islamic Thought : An Introduction*, (London and New York; Routledge, 2006)

Suma, Moh. Amin; *Pengantar Tafsir Ahkam*, (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2001), Cet. ke-1
Syarifuddin, Amir; *ushul fiqh*. (Jakarta; Kencana Perdana Media Group, 2011)
Yafie, Ali "*Posisi Ijtihad dalam Keutuhan Ajaran Islam*", dalam Haidar Bagir dan Syafiq Basri (Ed.), Ijtihad dalam Sorotan, (Bandung: Mizan, 1988)
Yazid, Abu, *Islam Akomodatif*, (Yogyakarta; LKiS, 2004)

REVITALISASI PENDIDIKAN AKHLAK MELALUI PENDEKATAN FILOFOSIS DAN PSIKO-SUFISTIK (Upaya Mencegah Disrupsi Akhlak di Era Peradaban Digital)

Prof. Dr. Syamsul Arifin, M.Ag.
(Guru Besar dalam Kepakaran Pendidikan Akhlak)

التوحيد يوجب الإيمان، فمن لا إيمان له لا توحيد له، والإيمان يوجب الشريعة، فمن لا شريعة له لا إيمان له ولا توحيد له، والشريعة توجب الأدب، فمن لا أدب له لا توحيد له ولا إيمان له ولا شريعة له

(K.H. Hasyim Asy'ari: *Kitab Adab al-Âlim wa al-Muta'allim*)

REALITA AKHLAK UMAT ISLAM

Bagaimana realita akhlak umat Islam Indonesia? Secara akademik tidak mudah menjawabnya. *Pertama*, akhlak lebih berdimensi psikis daripada dimensi fisik. Perbuatan baik yang kasad mata seperti berkata jujur, ramah, memperlihatkan sikap empati hanyalah tanda-tanda akhlak mulia. Dalam penjelasannya, Imam Al-Ghazali [146] dan Ibnu Maskaweh, [147] menegaskan bahwa akhlak merupakan situasi batin yang menjadi energi bagi seseorang untuk melakukan sesuatu secara spontan tanpa rasionalisasi dan pertimbangan untung-rugi, bahkan tidak berubah dalam situasi apa pun. Artinya, perbuatan baik seseorang tidak serta merta dikategorikan sebagai akhlak terpuji sebelum dipastikan bahwa dalam perbuatan tersebut memuat unsur-unsur akhlak. Karena berdimensi psikis, pada hakekatnya yang tahu seseorang berakhlak mulia atau tidak hanya dirinya sendiri; *kedua*, sependek pengetahuan penulis, belum ditemukan hasil penelitian yang komprehensif yang mampu mengungkapkan potret akhlak (yang memuat dimensi intrinsik dan ekstrinsik individu-individu) umat Islam, baik tingkat nasional Indonesia, apalagi tingkat internasional. Namun, demikian realita akhlak umat Islam, terutama dalam beberapa tahun terakhir dapat diungkapkan melalui persoalan-persoalan serius yang menghimpit,

[146]Zaky Mubarak, *Al-Akhlaq 'Inda Al-Ghazaly* (Bairut: Dar Al-Qalm Li Thaba'at Wa La-Nasyr Wa Al-Tauzi', 2020).

[147]Ibnu Maskaweh, *Tadzhibu Al-Akhlaq Wa Tadlhiru Al-A'raq*, Ed. By 'Imad Al-Hilaly, I (Thaly'at Al-Nur, 2005) <Https://Www.Google.Co.Id/Books/Edition/%25D8%25AA%25D9%2587%25D8%25B0%25D9%258A%25 />.

melilit dan bahkan menjatuhkan harkat dan martabat umat Islam hampir dalam semua aspek kehidupan mulai sosial, ekonomi dan perbankan, bisnis, politik, teknologi, pendidikan, bahkan sampai keagamaan. Persoalan-persoalan tersebut banyak menguras energi umat Islam sehingga upaya aktualisasi diri tersendat-sendat dan keterlibatannya dalam membangun tatanan kehidupan yang lebih ideal tidak signifikan – untuk tidak mengatakan sangat minim.

Tidak dapat dipungkiri, bahkan harus diapresiasi bahwa umat Islam, baik secara individual maupun komunal terus berusaha untuk mewujudkan diri mereka sebagai "*khair al-ummat*" dengan sejumlah ijtihad kreatif-inovatif yang sangat bervariasi dalam aspek strategi dan mutu hasil melalui lembaga resmi negara, organisasi-organisasi keagamaan, lembaga-lembaga pendidikan Islam, dan lain-lain. Ikhtiyar ini akan terus berlangsung. Meskipun belum membuahkan hasil maskimal, dalam berbagai kehidupan keagamaan dan kemanusiaan, secara umum terlihat peningkatan kuantitas akhlak karimah mereka. Di wilayah legal formal keagamaan, terus terjadi peningkatan jumlah perempuan-perempuan Islam yang berpakaian sesuai dengan ketentuan syariat, seperti menutup aurat dan berhijab. Di wilayah sosial, umat Islam Indonesia dikenal sebagai komunitas yang dermawan dan memiliki solidaritas yang tinggi. *Charities Aid Foundation* (CAF) merilis laporan negara paling dermawan di dunia pada 2023 versi *World Giving Index* (WGI) dimana Indonesia berada di uturan teratas sebagai negara paling dermawan mengalahkan negara maju, seperti Amerika Serikat dan negara arab seperti Kuwait.[148] Dari aspek politik, Indonesia masih dikenal sebagai negara dengan penduduk yang mayoritas Muslim yang paling demokratis (baca pesta elektoral yang paling besar). [149] Dalam aspek pengembangan kapasitas, umat Islam Indonesia masih diperhitungkan. Tidak sedikit dari umat Islam lintas generasi yang berprestasi di tingkat nasional dan internasional. Hanya sekedar contoh, sejumlah siswa dan mahasiswa Muslim meraih prestasi internasional dalam berbagai disiplin ilmu.[150]

---

[148]Inten Esti Pratiwi Alinda Hardiantoro, 'Daftar Negara Paling Dermawan Di Dunia 2023, Indonesia Masih Nomor Satu', *Kompas.Com*, 10 November 2023 <https://kmp.im/app6>.

[149]Administrator, 'Pesta Elektoral Di Negeri Berpenduduk Muslim Terbesar', *Indonesia.Go.Id*, 28 May 2019 <https://indonesia.go.id/narasi/indonesia-dalam-angka/politik/pesta-elektoral-di-negeri-berpenduduk-muslim-terbesar>.

[150]Cicin Yulianti, 'Pelajar Indonesia Torehkan 108 Prestasi Dunia Sepanjang 2023, Ini Daftarnya', *Detik.Com*, 2 February 2024 <https://www.detik.com/edu/edutainment/d-7172360/pelajar-indonesia-

Namun, semua ikhtiyar dan capaian tersebut belum berhasil membebaskan umat Islam dari persoalan-persoalan *immoral* dari perbuatan yang tergolong sangat ringan, seperti berludah di sembarang tempat sampai perbuatan yang tergolong sangat amat serius, seperti mega korupsi yang mengancam rapuhnya sendi-sendi bermasyarakat dan bernegara. Alih-alih merasakan bebas, umat Islam terus diterpa kasus-kasus *immoral* baru yang lebih serius dari waktu sebelumnya ditambah lagi tantangan-tantangan baru bersamaan dengan lompatan perkembangan teknologi informasi dan komunikasi berikut dengan disrupsi-disrupsi yang mengiringinya.

Di sini, sekilas akan digambarkan sejumlah kasus *immoral* di mana individu Muslim menjadi pelaku dan atau terlibat di dalamnya. Kasus-kasus *immoral* di wilayah sosial, seperti geng motor dengan aksi kejahatannya yang tumbuh subur di berbagai daerah,[151] seks bebas,[152] kejahatan asusila dengan berbagai modus termasuk modus keagamaan dengan melibatkan orang-orang yang mengerti agama,[153] konsumsi minuman berbahaya, [154] dan penyalahgunaan obat terlarang, [155]

torehkan-108-prestasi-dunia-sepanjang-2023-ini-daftarnya.%0A%0ADownload Apps Detikcom Sekarang https://apps.detik.com/detik/>.

[151] Kota Jambi And Others, 'Sosial Horizon Jurnal Pendidikan Sosial Analisis Fenomena Kenakalan Remaja Pada Komunitas Geng Motor Received : Revised : Accepted : Horizon ':, 11.2 (2024), 211–18 <Https://Doi.Org/10.31571/Sosial.V11i2.5755>.

[152] Sabila Dina Hanifah, R Nunung Nurwati, And Meilanny Budiarti Santoso, 'Seksualitas Dan Seks Bebas Remaja', *Jurnal Penelitian Dan Pengabdian Kepada Masyarakat (JPPM)*, 3.1 (2022), 57 <Https://Doi.Org/10.24198/Jppm.V3i1.40046>.

[153] Afreiza Octaguna A And Others, 'Nusantara: Jurnal Pendidikan, Seni, Sains Dan Sosial Humaniora', 2023, 1–17 <Https://Doi.Org/10.11111/Nusantara.Xxxxxxx>.

[154] Rio Heykal Belvage, 'Mabuk (Di) Indonesia : Membongkar Struktur Di Balik Fenomena Korban Tewas Karena Oplosan', *Umbara*, 2.2 (20,19), 97–112 <Https://Doi.Org/10.24198/Umbara.V2i2.20450>.

[155] Muhammad Irham Irham, 'Penyalahgunaan Obat Tramadol Di Kalangan Remaja (Studi Kasus Pada Remaja Di Kabupaten Bima', *Jurnal Pendidikan Ips*, 11.2 (2021), 86–94 <https://doi.org/10.37630/jpi.v11i2.477>.

perkelahian,[156] *bullying*, [157] bunuh diri, [158], kasus pembunuhan,[159] dan berbagai kasus *immoral* lainnya. Di wilayah ekonomi-perbankan, kasus-kasus *immoral* dikenal dengan sebutan kejahatan kerah putih, seperti korupsi, yang terbaru terungkap mega korupsi di perusahaan Pertamina Patra Niaga dengan kerugian negara sebesar Rp 193,7 triliun sampai dengan 968,5 triliun,[160] korupsi di lingkungan pejabat negara dan swasta dengan 1.385 kasus,[161] (diprediksi angka ini terus bertambah) penyalahgunaan data nasabah, [162] berbagai modus penyalagunaan dana nasabah, [163] modus-modus investasi fiktif. [164] Tindakan *immoral* dalam dunia bisnis, seperti penggelapan dana perusahaan,[165] kejahatan koorporasi,[166] penimbunan bahan pokok.[167]

---

[156] Ika Kartika, Fajrul Hamdi Barmawi, And Neni Yuningsih, 'Kajian Aset Komunitas Dalam Menelaah Kendala Implementasi Kebijakan Penanganan Konflik Sosial Perkelahian Massal "Tawuran" Di Kota Jakarta Pusat', *Visa*, 4.1 (2024), 104–13.

[157]Nurul Karisma And Others, 'Kesehatan Mental Remaja Dan Tren Bunuh Diri: Peran Masyarakat Mengatasi Kasus Bullying Di Indonesia', *Edu Cendikia: Jurnal Ilmiah Kependidikan*, 3.03 (2024), 560–67 <Https://Doi.Org/10.47709/Educendikia.V3i03.3439>.

[158]Arrumaisha Fitri, 'Program Preventif Bunuh Diri Untuk Mengurangi Ide Dan Percobaan Bunuh Diri Pada Mahasiswa', *Journal Of Clinical, Industrial, Social And Educational Psychology*, 2023, 12–22 <Https://Doi.Org/>.

[159]Wahyu Mustajab And Angga Dwilaksono Prakoso Dan, 'Penerapan Perkap Polri Nomor 6 Tahun 2019 Tentang Penyidikan Tindak Pidana Dalam Kasus Pembunuhan Ibu Dan Anak Di Subang', 10 (2022), 221–28.

[160] Muhammad Ridwan, 'Skandal Korupsi BBM Rp193,7 Triliun Bermuara Sampai Mana?', *Bisnis.Com*, 2025 <http://bit.ly/AppsBisniscomPS%0AiOS: http://bit.ly/AppsBisniscomIOS>.

[161] Ihsanuddin Dian Erika Nugraheny, 'Ada 1.385 Pejabat Dipenjara Karena Korupsi, Jokowi: Terlalu Banyak!', *Artikel Ini Telah Tayang Di Kompas.Com*, 12 December 2023.

[162]Hendro Wijayanto, Abdul Haris Muhammad, And Dedy Hariyadi, 'Analisis Penyalahgunaan Data Pribadi Dalam Aplikasi Fintech Ilegal Dengan Metode Hibrid', *Jurnal Ilmiah SINUS*, 18.1 (2020), 1 <Https://Doi.Org/10.30646/Sinus.V18i1.433>.

[163]R Nugroho Panji Putro, 'Penegakan Hukum Penyalahgunaan Dana Margin Nasabah Yang Diterima Secara Elektronik Di Bidang Perdagangan Berjangka Komoditi', 272–88.

[164]Ni Putu Rai Santi Pradnyani, I Nyoman Putu Budiartha, And I Made Minggu Widyantara, 'Tindak Pidana Penipuan Investasi Fiktif Di Pasar Modal Menggunakan Skema Piramida', *Jurnal Preferensi Hukum*, 3.2 (2022), 443–49 <Https://Doi.Org/10.55637/Jph.3.2.4960.443-449>.

[165] Yudha Farhan, Aji Pangestu, And Sudiman Sihotang, 'Analisis Yuridis Kejahatan Bisnis Berupa Penggelapan Dana Perusahaan Berdasarkan Pasal 374 KUHP (Studi Kasus Di Wilayah Hukum Polres Bogor)', 3 (2024), 13704–17.

[166]Indra Rahayu, 'Kejahatan Korporasi Terhadap Masyarakat Dan Lingkungan Dalam Perspektif Etika Bisnis', *Das Sollen: Jurnal Kajian Kontemporer Hukum Dan Masyarakat*, 1.02 (2023), 1–16 <https://doi.org/10.11111/dassollen.xxxxxxx>.

[167]Deforty Jihan Farrun And Muh Jufri Ahmad, 'Efektivitas Penegakan Hukum Terhadap Pelaku Penimbunan Bahan Pokok', *Bureaucracy Journal: Indonesia Journal*

Perbuatan *immoral* dalam dunia politik, seperti money politics,[168] manipulasi data pemilu.[169] Tindakan *immoral* dalam teknologi, seperti *cyber crime*.[170] Tindakan *immoral* dalam pendidikan, seperti penyontekan,[171] perjokian,[172] termasuk dalam meraih gelar Guru Besar,[173] plagiarisme,[174] dan pemalsuan ijazah.[175] Tindakan *immoral* dalam bidang keagamaan, seperti penistaan agama,[176] perbuatan intoleran,[177] dan kekerasan dengan mengatasnamakan agama.[178]

Of Law And Social-Political Governance, 3.1 (2023), 871–84 <Https://Doi.Org/10.53363/Bureau.V3i1.221>.

[168] M H Prasetyo, 'Kejahatan Politik Uang (Money Politics) Dalam Pemilihan Umum Kepala Daerah Terhadap Konstruksi Pemerintahan', *Administrative Law And Governance Journal*, 3.3 (2020), 464–80 <Https://Ejournal2.Undip.Ac.Id/Index.Php/Alj/Article/View/9533>.

[169] J R B Mandey, D O Setiabudhi, And C D Massie, 'Tindak Pidana Penyalahgunaan Hak Suara Dalam Pemilihan Umum Di Indonesia', *Lex Privatum*, 2024 <Https://Ejournal.Unsrat.Ac.Id/Index.Php/Lexprivatum/Article/View/54856%0Ahttps://Ejournal.Unsrat.Ac.Id/Index.Php/Lexprivatum/Article/Download/54856/46001>.

[170] Miftakhur Rokhman Habibi And Isnatul Liviani, 'Kejahatan Teknologi Informasi (Cyber Crime) Dan Penanggulangannya Dalam Sistem Hukum Indonesia', *Al-Qanun: Jurnal Pemikiran Dan Pembaharuan Hukum Islam*, 23.2 (2020), 400–426 <Https://Doi.Org/10.15642/Alqanun.2020.23.2.400-426>.

[171] Puri Kurniasih, Edo Galasro Limbong, And Dian Handayani, 'Infografis Alasan Menyontek Dan Tipe-Tipe Penyontek: Pandangan Etika Mengenai Perilaku Menyontek', *Jurnal Desain*, 6.02 (2019), 112 <Https://Doi.Org/10.30998/Jurnaldesain.V6i2.2969>.

[172] Diah Yuliarizki, Muhajirin Muhajirin, And Hedhri Nadhiran, 'Perjokian Karya Ilmiah Dalam Tinjauan Hadis', *Al-Bayan: Jurnal Ilmu Al-Qur'an Dan Hadist*, 7.1 (2023), 145–60 <Https://Doi.Org/10.35132/Albayan.V7i1.685>.

[173] Andy Riza Hidayat Insan Alfajri, Dhanang David Aritonang, Irene Sarwindaningrum, 'Calon Guru Besar Terlibat Perjokian Karya Ilmiah', *Kompas.Id*, 10 February 2023 <Https://Www.Kompas.Id/Baca/Investigasi/2023/02/09/Calon-Guru-Besar-Terlibat-Perjokian-Karya-Ilmiah>.

[174] Mirza Ayunda Pratiwi And Niki Aisya, 'Fenomena Plagiarisme Akademik Di Era Digital', *Publishing Letters*, 1.2 (2021), 16–33 <Https://Doi.Org/10.48078/Publetters.V1i2.23>.

[175] Bella Reza And Others, '*Pemalsuan Ijazah* (Suatu Penelitian Di Wilayah Hukum Pengadilan Negeri Banda Aceh) Pendahuluan Tindak Pidana Pemalsuan Ijazah Yang Masih Terjadi Sampai Saat Ini Merupakan Gambaran Dari Masalah Kriminalitas Yang Merupakan Masalah Sosial Yang Tidak Dapat D', 3.2 (2019), 256–66.

[176] Muhammad Hatta And Husni, Zulfan, 'Kejahatan Penistaan Agama Dan Konsekuensi Hukumnya', *Al-Adl : Jurnal Hukum*, 13.2 (2021), 342 <Https://Doi.Org/10.31602/Al-Adl.V13i2.4532>.

[177] Afreiza Octaguna A And Others, 'Sikap Intoleransi Pada Kehidupan Beragama Di Indonesia, Studi Kasus "Cilegon, Kota Tanpa Gereja"', 2023, 1–17 <Https://Doi.Org/10.11111/Nusantara.Xxxxxxx>.

[178] Ahmad Isnaini, 'Kekerasan Atas Nama Agama', *Kalam*, 8.2 (2017), 213 <https://doi.org/10.24042/klm.v8i2.221>.

Kasus-kasus *immoral* tersebut hanyalah sebagian kecil dari yang terungkap berdasarkan hasil beberapa penelitian dari ribuan penelitian yang telah dilakukan. Meskipun hasil ribuan penelitian itu di-*expose*- juga belum tentu mampu mengungkap realita akhlak umat Islam Indonesia yang sebenarnya. Karena bisa jadi akhlak, baik yang tergolong *mahmûdah* atau yang *madzmûmah* yang terungkap dalam penelitian-penelitian hanyalah 5 % sampai dengan 10 % dari 100 % realita yang sebenarnya. Namun, terlepas dari logika persentase kuantitatif ini teori pendidikan menegaskan bahwa sekecil dan seringan apa pun bobot dan jumlah tindakan *immoral* yang terjadi dalam kehidupan manusia adalah persoalan serius yang harus direspon dan ditangani secara cepat karena ia akan menggelinding bagaikan bola salju dan siap me-'likuifaksi' kehidupan. Alvin Toffler dalam bukunya yang berjudul "*Future Shock*" mengingatkan bahwa orang sering lupa sesuatu yang menjadi trend global berawal dari hal kecil yang diabaikan di sekitar kita.[179] Oleh karena itu, dengan logika apa pun tidak dibenarkan bersikap abai terhadap tumbuhnya berbagai anomali moral di sekitar kita meskipun dipandang masih dalam kategori *immoral* ringan, apalagi tergolong serius.

Persoalan anomali moral atau akhlak tercela sebagai tergambar di atas diprediksi akan mengalami peningkatan, baik jenis, jumlah, maupun bobotnya di era peradaban digital, suatu peradaban baru dengan tatanan kehidupan baru tanpa didukung adanya infrastruktur etika sosial yang memadai.

ERA PERADABAN DIGITAL DAN DISRUPSI AKHLAK

Era digital merupakan rentang waktu yang sedang dijalani oleh penduduk bumi dimana hampir setiap individu, khususnya mereka yang berdomisili di daerah perkotaan bergantung pada jenis *platform* digital tententu dalam memenuhi hajat hidupnya. Sebenarnya, hadirnya *platform* digital dengan segala jenis dan fungsinya hanya menjadi salah satu unsur penting era revolusi industri 4.0 yang dikuti oleh perkembangan masyarakat yang memasuki era *society* 5.0. Unsur penting lainnya dari ciri utama revolusi industri 4.0 adalah robotika*, machine learning & artifial intelligence (AI), Internet of Things*, serta 3D *printing* [180].

[179]Alvin Toffler, *Kejutan Masa Depan*, Ed. By Dra. Sri Koesdiyatinah, Keempat (Jakarta: Simpati, PT. Pantja, 1992).

[180]I. B. Alaloul, W. S., Liew, M. S., Zawawi, N. A. W. A., & Kennedy, 'Industrial Revolution 4.0 In The Construction Industry: Challenges And Opportunities For Stakeholders', *Ain Shams Engineering Journal, 11(1), 225-230.*, 11.1 (2020), 225–30.

Semua unsur penting era revolusi industri 4.0 ini menjelma menjadi mesin-mesin disrupsi yang mampu merombak tatanan kehidupan yang sudah *establish* dalam berbagai aspek kehidupan; ekonomi, sosial, politik, keamanan, dan pendidikan, termasuk pendidikan moral. Mesin-mesin ini menawarkan dan menyuguhkan sesuatu yang bergerak di wilayah epistemologis "*How*", metode atau cara menjalani dan memenuhi hajat hidup dengan mudah, simple, murah, dan cepat. Clayton Christensen pada tahun 1997 dengan teori *disruptive innovation*-nya menyatakan bahwa kehidupan era revolusi 4.0 tidak lagi bergantung pada tangan-tangan para inovator. Era baru sudah dimulai dalam memenuhi kebutuhan zaman melalui mekanisme lebih sederhana, lebih terjangkau, dan lebih mudah diakses. Cara hidup baru ini merupakan suatu prestasi yang luar biasa yang belum pernah dicapai oleh generasi-generasi sebelumnya. Francis Fukuyama menyebutnya sebagai capaian tertinggi dalam sejarah manusia sebagaimana tertuang dalam judul bukunya "*The End of History and The Last Man*" dengan mengapresiasi capaian industi teknologi saat ini yang dikenal dengan sebutan peradaban digital.

Peradaban digital (*digital civilization*) merujuk pada transformasi masyarakat dan budaya yang terjadi sebagai hasil dari penggunaan teknologi digital yang semakin meluas dalam berbagai aspek kehidupan yang mencakup perkembangan teknologi informasi dan komunikasi, internet, komputasi, dan berbagai inovasi digital lainnya yang telah membentuk cara seseorang menempuh pendidikan, memberikan pelayanan publik, bekerja, berinteraksi, dan menjalani hidup sehari-hari.[181] Peradaban ini menciptakan kondisi baru bagi perkembangan manusia, baik secara individual maupun komunal mengarah pada ikatan dan hubungan sosial yang lebih kompleks. Di dalamnya muncul dan berkembang e-ekonomi, e-pembelajaran, e-wisata, e-pemerintahan, e-perawatan, e-kesehatan, dll.. Kehadiran peradaban ini dibuktikan dengan hubungan "dunia manusia", yang dimediasi oleh internet, komunikasi seluler, inovasi teknis secara umum, pembentukan budaya masyarakat digital, pandangan dunia yang secara kualitatif berbeda dengan nilai-nilai yang relevan, peran sosial, dan pola perilaku kepribadian.[182] Artinya, peradaban yang diciptakan atas dasar teknologi digital ini menghasilkan nilai, norma,

[181]O. V. Astafyeva, O. N., Nikonorova, E. V., & Shlykova, 'Culture In The Digital Civilization: A New Stage In Understanding The Future Strategy For Sustainable Development', *Observatory Of Culture*, 15.5 (2018), 516–31.

[182]H. Mykola, K., Danylo, S., Liudmyla, H., & Tetiana, 'Man In The Conditions Of Digital Civilization: Cognitive-Ethical Perspective', *European Socio-Legal And Humanitarian Studies*, 1 (2022), 117–26.

praktik perilaku baru, dan akhirnya (diprediksi) mengubah sifat manusia.[183]

Misalnya, *platform* media sosial telah berperan dalam membentuk kembali persepsi tentang moralitas, kesuksesan, dan identitas, yang sering kali mempromosikan nilai-nilai yang bertentangan dengan prinsip-prinsip tradisional. Pada tahapan ini, lingkungan hidup digital sangat berpotensi memproyeksikan manusia sebagai makhluk yang menafikkan dimensi sosialnya dengan menampakkan secara kuat sikap individualistiknya yang didukung oleh pola pikir yang sangat materialistik.[184]

Penduduk asli digital atau generasi digital adalah generasi yang paling dikhawatirkan menjadi "korban" bencana erosi nilai-nilai moral tradisioanl akibat terlalu dalam menyatukan kehidupan mereka dengan lingkungan digital.[185] Mereka sangat berpotensi mengalami hal-hal negatif, seperti kekosongan eksistensial, disorientasi aksiologis dalam ranah nyata, deformasi esensi komunikasi interpersonal dengan virtualisasi aspek sensual dan emosionalnya, serta munculnya bentuk-bentuk kebebasan baru pilihan etika kepribadian.[186]

Erosi nilai dan moral tradisional sebagaiamana tergambar di atas sebagai efek yang tak terhindarkan dari media yang digunakan dan konten yang dikandungnya. Menurut Marshall Mcluhan dalam bukunya yang berjudul *Understanding Media: Extension of Man*, salah satu karakteristik era digital adalah *the medium is the message*, bahwa media informasi tidak hanya mempengaruhi masyarakat melalui konten yang disampaikan, tetapi juga oleh karakteristik media yang digunakan.[187]Artinya, media mampu memberikan pengaruh yang lebih kuat pada penerima pesan daripada kontennya sendiri. Pesan yang sama akan memberikan pengaruh yang berbeda karena media yang digunaka berbeda. Media digital dengan berbagai kelebihannya memberikan pengaruh yang lebih kuat daripada media manual. Sementara, dari aspek konten-kontennya bersifat paradoks yang

---

[183]T. Fikhtner, O., & Salova, 'A Human Of Information And Digital Civilization. European Proceedings Of Social And Behavioural Sciences.', 2021.

[184]G. A. Nmah, P. E., Abalogu, D. M., & Anahalu, 'Nmah, P. E., Abalogu, D. M., & Anahalu, G. A.', Estaga Journal Of Philosophy, Arts And Humanities, 1.1 (2024), 37–46.

[185] E. O. Oyinlade, 'Technological Culture And The Challenge Of Erosion Of Yorùbá Moral Values', *African Journal Of Culture, History, Religion And Traditions, 7(3), 1-9.*, 7.3 (2024), 1–9.

[186]L. V. Baeva, 'Existential And Ethical Values In An Information Era', *Journal Of Human Values*, 20.1 (2014), 33–43.

[187]Jean. Marshall Macluhan Baudrillard, 'Understanding Media: The Extensions Of Man, Mc Graw-Hill Book Company, Cop. 1964.', *L'Homme Et La Société, 1967, 5.1: 227-230.*, 5.1 (1967), 227–30.

acapkali menggoda dan memaksa pengguna digital untuk mempertanyakan kembali dimensi spiritual, keimanan dan kebenaran prinsip-prinsip dasar dan pada sebagian orang berakhir dengan meragukan semuanya dan melepaskannya.[188] Erosi spiritual ini memiliki konsekuensi lebih luas yang mempengaruhi kohesi sosial, kerangka moral, dan kesejahteraan individu.[189] Kerangka moral tradisional yang sudah mapan didekonstruksi dan diganti dengan kerangka nilai baru yang mereduksi eksistensi manusia hanya sebagai makhluk biologis – individualis yang hanya berorientasi pada hal-hal yang bersifat pragmatis. Memperkuat pandangan ini, Slijepcevic Dusanka dkk. mengungkapkan peradaban digital melahirkan hal-hal baru yang bersifat dehumanistik mencakup sikap ambivalen pada masyarakat "penduduk asli digital" (*digital natives*) dan imigran digital (*digital immigrants*).[190] Di samping itu, efek negatif dari peradaban digital adalah meningkatnya *cyber bullying* dengan jumlah yang mengkhawatirkan pada semua pengguna, bukan hanya pada anak, tetapi pada orang-orang dewasa.[191] Tidak cukup sampai di sini, pengaruh peradaban ini juga beroperasi di wilayah sensitif agama. Ternyata *platform* media sosial telah mendorong terjadinya komodifikasi agama, dimana agama dikonstruksi dan direduksi sedemikian rupa sehingga agama yang awalnya sakral menjadi profan.[192]

Dibalik sejumlah hal yang sangat mengembirakan bawaan asli peradaban digital yang hanya menyentuh satu dimensi kehidupan berupa bagaimana memenuhi kebutuhan dan menjalani hidup dengan prinsip efektif dan efisien pada level setinggi mungkin, ternyata ia memiliki daya disrupsi yang sangat besar di wilayah akhlak atau etika Islam, yaitu kekuatan yang mampu mengacak-acak dan mengubur nilai dan norma tradisional tanpa memiliki kemampuan menyediakan nilai

---

[188] M. Tosun, 'Digitalization And Spiritual Values In The Context Of Spiritual Counseling', *Türk Manevi Danışmanlık Ve Rehberlik Dergisi, (8), 141-162.*, 8 (2023), 141–62.

[189] Douglas C. Youvan, 'The Erosion Of Spiritual Thinking In The Modern Technological Era: Causes, Consequences, And Prospects. 2024.', 2024, P. 50.

[190] V. Dusanka, S., Ewa, D. P., & Dusko, 'The Impact Of Digital Civilization On Society And The (Consumer) Identity Of Individuals', *Industry 4.0, 8(2), 60-64.*, 8.2 (2023), 60–64.

[191] M. Clark, 'The Social Consequences Of The Information Civilization: Cyber Risks To Youth In The Digital Age', *Journal Of Policy Options, 5(2), 20-27.*, 5.2 (2022), 20–27.

[192] M. A. Fianto, L., & Ghofur, 'Commodification Of Religion: Disruption And Shallowing Of Religious Values In The Digital Era.', *The Sunan Ampel Review Of Political And Social Sciences, 3(1), 33-44.*, 3.1 (2023), 33–44.

dan norma pengganti yang mampu menempatkan eksistensi manusia secara utuh, inilah yang disebut disrupsi moral.

Robert Baker mengungkapkan disrupsi moral adalah sebuah proses dimana inovasi teknologi melemahkan norma moral yang sudah ada tanpa mengarah pada seperangkat norma baru. [193] Menurutnya, di sini, seseorang mendapati dua hal yang tidak diinginkan; ketidakpastian moral dan kerugian moral. Ketidakpastian ini bukan sekadar kondisi psikologis, tetapi juga kondisi epistemik di mana seseorang tidak memiliki cukup alasan untuk membendung pertanyaan-pertanyaan baru. Perasaan psikologis akibat ketidakpastian biasanya responsif terhadap keterbatasan alasan tersebut. Inilah yang disebut dengan ketidakcukupan epistemik alasan dan situasi seperti ini pulalah yang disebut ketidakpastian. Jadi, ketidakpastian moral adalah kondisi di mana seseorang merasa tidak pasti dalam menanggapi ketidakmampuan yang sebenarnya untuk menutup pertanyaan moral. Adapun kerugian moral adalah situasi di mana seseorang berada dalam kondisi tidak mengetahui kewajiban (hak, tanggung jawab) moralnya sendiri atau orang lain. Sementara, seorang individu yang tidak mengetahui kewajiban moralnya sendiri tidak dapat dengan baik menjalankan agensi moral atau bertindak dengan benar. Dia juga tidak dapat dengan baik membentuk harapan moral terhadap orang lain atau meminta orang lain bertanggung jawab secara moral atas tindakan mereka.[194]

Disrupsi moral di atas menimbulkan pertanyaan epistemik dan aksiologis yang sensitif secara moral. Apakah disrupsi tersebut sebagai sebuah konsekuensi yang disadari oleh para pihak produsen peradaban digital sebesar bobot kesadaran saat mereka hendak menciptakaannya. Selanjutnya, apakah kesadaran tersebut mendorong mereka berpikir epistemik mempersiapkan infrastruktur moral sehingga moral tradisional tetap terpelihara dengan baik?; Atau apakah mereka hanya mempunyai kesadaran negatif sebagaimana layaknya kesadaran kapitalisme radikal yang hanya setia pada modal kapital tanpa peduli pada modal moral sosial sebagaimana disinyalir oleh Francis Fukuyama melalui pertanyaannya apakah kapitalisme menghancurkan modal sosial dalam bukunya *The Great Disruption?*; Atau apakah peradaban digital secara tidak disengaja atau dimanfaatkan pihak-pihak tertentu sebagai "medan pertempuran" episode berikutnya antara kekuatan atheistik dan theistik, antara

[193]P. J. Nickel, 'Disruptive Innovation And Moral Uncertainty', *Nanoethics*, 14.3 (2020), 259–69.

[194]Nickel.

kekuatan Timur dan Barat sebagaimana diungkap oleh Samuel Huntington dalam bukunya *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order?*; Apakah disrupsi moral merupakan target operasi kolonialisme modern dengan menjadikan teknologi digital sebagai instrument utama sebagaimana terungkap dalam teori kolonialisme media Schiller? Dalam teori ini diungkapkan adalah bahwa informasi mengalir dari wilayah informasi yang kaya di Barat ke negara-negara berkembang (negara-negara dunia ketiga). Selanjutnya, arus informasi mengubah identitas budaya negara-negara berkembang.[195]

Jika mengikuti teori kolonialisme media Schiller di atas, sangat memungkinkan keberadaan teknologi digital difungsikan atau setidak-tidaknya ditempatkan sebagai fungsi sekunder untuk membentuk hegemoni budaya yang cenderung atheistik dimana penyatuan dunia melalui teknologi digital berakibat pada penguasaan budaya Barat yang relatif atheistik terhadap budaya Timur yang relatif theistik sebagai konsekuensi pertarungan tidak berimbang dalam kehidupan digital. Menurut Maikaba dkk. proses kolonialisasi di dunia digital akan terus berlanjut pada dunia budaya, nilai dan norma. Dalam situasi seperti ini, masyarakat Timur akan terus dipaksa menerima dan mempraktikkan nilai dan moral yang sama sekali berbeda dengan nilai dan moral tradisional mereka.[196] Situasi seperti inilah yang dialami oleh masyarakat tradisional Afrika, seperti daerah Yorùbá[197] dan Igbo[198]. Masyarakat Indonesia yang dikenal religius dan setia pada nilai dan norma leluhur akan mengalami disrupsi nilai dan moral sebagaimana dialami oleh kedua daerah Afrika tersebut bilamana mereka tidak melakukan hal-hal yang bersifat fundamental bagaimana caranya agar akhlak karimah ada dan berfungsi dalam lingkungan kehidupan digital.

Terlepas dari pertanyaan-pertanyaan epistemik dan aksiologis di atas, dalam "tumpukan sampah-sampah" disrupsi moral di lingkungan peradaban digital sebagaimana dijabarkan di atas, ternyata masih ada ruang cahaya moral yang dapat dieskplorasi dalam

---

[195]R. E. Eijaz, A., & Ahmad, 'Electronic Colonialism: Outsourcing As Discontent Of Media Globalization', *American International Journal Of Contemporary Research*, 1.3 (2011), 134–43.

[196]A. E. Maikaba, B., & Msughter, 'Digital Media And Cultural Globalisation: The Fate Of African Value System', *Humanities And Social Sciences, 12(1), 214-220.*, 12.1 (2019), 214–20.

[197]Oyinlade.

[198]G. A. Nmah, P. E., Abalogu, D. M., & Anahalu, 'Re-Evaluation Of Norms And Value System Deteriotion Among Igbo Youth In A Digitalized Society: The Way Forward', *Estaga Journal Of Philosophy, Arts And Humanities*, 1.1 (2024).

lingkungan digital. Tentu, mereka yang berhasil menemukan cahaya moral tersebut adalah individu-individu yang memiliki integritas moral yang mampu menavigasi diri mereka dalam mengarungi lautan digital. Komunitas langka ini lebih dalam lagi mampu mengalami hal-hal yang bersifat religius dan spiritual yang membuat dirinya semakin matang dan berhasil menjadikan media digital sebagai instrumen transformasi diri, termasuk memanfaatkan dunia digital sebagai tempat menemukan dirinya dan bertemu dengan Tuhan. Fenomena seperti ini oleh Dr. Preeti Oze dkk disebut "*digital religion*," (agama digital) sebagai pengembangan dari "*cyber-religion*" yang muncul pada tahun 90-an.[199] Meskipun fenomena seperti ini dikategorikan langka --untuk tidak disebut kasuistik --, dalam perspektif moral, ternyata peradaban digital masih memiliki sisi terang di tengah-tengah sisi gelapnya.

Pertanyaan epistemik kemudian, bagaimana cara memanfaatkan sisi terang perspektif moral peradaban digital tanpa tersentuh oleh hempasan disrupsinya? Atau apa yang harus dipersiapkan oleh masyarakat "*digital natives*" dan masyarakat "*digital immigrants*" agar tidak mengalami erosi akhlak, atau bahkan mereka mampu membangun kohesi sosial berbasis nilai etika Islam dalam lingkungan digital? Tentu, jawabannya bergantung pada kemampuan membangun integritas akhlak yang mapan secara personal dan komunal. Dalam diskursus pendidikan nilai, profil ideal secara moral ini hanya dapat diwujudkan melalui bagaimana nilai-nilai moral transendetal diinternalisasikan dalam perspektif behaviorisme atau dieksternalisasikan dalam perspektif idealisme dan rasionalisme atau dipersonalisasikan dalam perspektif kontruksionisme sehingga menjadi akhlak karimah melalui pendidikan dalam pengertian yang kompleks dan utuh.

PROBLEMATIKA FILOSOFIS AKHLAK DAN PENDIDIKAN AKHLAK

Fenomena realitas akhlak umat Islam dan adanya indikasi-indikasi sebagian umat Islam berpotensi akan menjadi "korban" derupsi akhlak di era peradaban digital sebagaimana diurai secara singkat di atas, secara ilmiah dipandang logis bersikap skeptis terhadap pemahaman akhlak, konsep dan praktik pendidikan akhlak yang berkembang selama ini dalam ruang pendidikan, baik formal, non formal dan informal. Dalam teori pendidikan, dikatakan jika tujuan pendidikan tidak dapat dicapai secara keseluruhan, atau tidak dapat

[199]Preeti OZA, 'Digital Confluence Of Religious And Spiritual.', *Available At SSRN 3929287*., 2021, Pp. 1–11.

dicapai secara maksimal, apalagi gagal total, berarti ada persoalan serius dengan sistem pendidikan itu atau ada sub sistem yang tidak berfungsi sebagaimana mestinya. [200] Dalam perspektif filsafat pendidikan nilai, sub sistem pendidikan akhlak yang harus dikaji secara kritis adalah bagaimana pemahaman tentang akhlak atau etika Islam – versi Murtadla Mutahari -- selama ini dan bagaimana pula nilai-nilai transendetal Islam dinternalisasikan atau dieksternalisasikan atau dipersonalisasikan sehingga membentuk akhlak.

Dua pertanyaan kritis ini tidak mudah dijawab karena terdapat problematika filosofis tentang kajian akhlak dan pendidikan akhlak yang nantinya akan mempengaruhi keduanya pada tataran pemahaman dan praktik yang penuh varian. Problematika filosofis ini harus dibedah secara kritis bukan dalam rangka menemukan solusi ilmiah karena ia suatu keniscayaan yang inheren dengan setiap pengetahuan dan ilmu pengetahuan, tetapi lebih pada menghilangkan dan menghindari sikap keraguan atau kegamangan dalam melakukan tindakan ilmiah.

Terdapat tiga problematika filosofis dalam kajian akhlak dan pendidikan akhlak sebagai ilmu pengetahuan, yaitu problematika ontologi, epistemologi dan aksiologi. Ketiga problematika ini dijabarkan sebagai berikut:

Pertama, problematika ontologi: Apakah ada perbedaan yang fundamental antara akhlak dan adab? Apakah yang diajarkan dalam pendidikan selama ini, akhlak atau adab atau kedua-duanya? Pertanyaan pertama ini muncul dikarenakan istilah akhlak dan adab dalam masyarakat pendidikan sering digunakan dalam pengertian dan kepentingan yang sama. Meskipun saling berkaitan karena sama-sama membahas perilaku manusia, kedua istilah ini memiliki perbedaan mendasar, di antaranya; 1) Akhlak berada pada level syari'ah menyangkut ketetapan baik dan buruk yang bersifat universal menembus ruang dan waktu dan bersumber dari Allah sehingga memiliki kebenaran mutlak, sedangkan adab berada pada tataran fiqih. Perwujudannya merupakan hasil ijtihad manusia tentang akhlak dalam konteks sosial dan budaya sehingga memiliki kebenaran relatif; 2) Akhlak bersifat intrinsik, berkaitan dengan keadaan hati, batin, jiwa seseorang yang menjadi energi untuk berbuat. Karena bersifat psikis, akhlak tidak kasad mata, sedang adab bersifat ekstrinsik, perwujudan perilaku manusia yang bersifat dhahiriyah dan terindera. Menurut Roberto Thomas Arruda dalam bukunya *Lanamadzij al-Akhlaqiyah*,

[200]Rehaf A. MADANI, 'Analysis Of Educational Quality, A Goal Of Education For All Policy', *Higher Education Studies, 2019, 9.1: 100-109.*, 9.1 (2019), 100–109.

akhlak adalah identitas ontologis manusia. Ia merupakan kualitas intrinsik "manusia rasional", ia menyatu dengan hakikat manusia.[201]; 3) Akhlak tidak membutuhkan logika karena ia berkaitan dengan hati -- bagian terdalam diri manusia -- dan tidak berkaitan dengan akal sehingga energi yang dikeluarkan sama sekali tidak memerlukan proses rasionalisasi dan pertimbangan-pertimbangan logis-empiris, sedangkan adab sangat bergantung pada akal dalam upaya memastikan bahwa perilaku yang ditampakkan sesuai dengan norma-norma budaya dan sosial tertentu dan didasarkan pada pertimbangan-pertimbangan logis-empiris yang detail; 4) Akhlak menempatkan perbuatan sebagai nilai terminal, perbuatan yang ditampakkan sebagai tujuan akhir atau ikhlas berbuat atau perbuatan yang hanya didorong bagaimana seseorang bermakna sebagaimana manusia, sedangkan adab menempatkan perbuatan sebagai nilai instrumental, perbuatan yang ditampakkan sebagai alat untuk mencapai keinginan-keinginan pragmatis, seperti bershadaqah dengan motivasi mendapatkan rizki yang lebih banyak lagi bukan semata-mata menolong; 5) sebagai sebuah kajian ilmiah, akhlak merupakan objek yang bersifat teoretik, normatif dan abstrak sehingga layak dan menarik menjadi bagian kajian filsafat, dan untuk membumi ia membutuhkan adab. Sementara, adab bersifat deskriptif, aplikatif dan konkret sehingga efektif dijadikan sebagai pedoman perilaku; 6) Akhlak memuat dan atau membahas nilai baik dan nilai buruk, sedangkan adab hanya memuat dan atau membahas nilai baik saja dalam konteks sosial dan budaya; 7) Akhlak yang baik tercermin dalam adab, sedangkan adab belum tentu mencerminkan akhlak. Inilah perbedaan fundamental antara istilah akhlak dan adab.

Berkaitan dengan pertanyaan ontologis yang kedua, yaitu apakah yang diajarkan selama ini dalam pendidikan, akhlak atau adab atau kedua-duanya? Jawaban dari pertanyaan ini merujuk pada jawaban pertanyaan yang pertama. Secara sederhana, dari tujuh sisi perbedaan akhlak dan adab di atas dapat dijadikan karakteristik untuk menetapkan apakah akhlak atau adab atau kedua-duanya yang diajarkan selama ini. Dari sisi akademik, untuk menjawab pertanyaan tersebut membutuhkan data-data empiris yang memadai dan data-data tersebut tidak mudah didapatkan mengingat penelitian-penelitian tentang akhlak pada hakekatnya cenderung berupa kajian tentang adab yang dipersepsikan sebagai akhlak. Indikator yang paling

[201]Roberto Thomas Arruda, *Lanamadzij Al-Akhlaqiyah Al-Akhlaq Fi 'Ushuri Ma Qabla Al-Tarikh* (Terra A Vista, 2025) <Https://Philpapers.Org/Archive/THOYOH.Pdf>.

tampak adalah kajian-kajian tersebut lebih fokus pada dimensi ekstrinsik suatu perilaku, sementara dimensi intrinsik sisi kejiawaan manusia tidak mendapatkan perhatian yang memadai. Selain itu, tidak mudah ditemukan penelitian, terutama dalam lingkungan pendidikan Islam, yang mengungkapkan bahwa perbuatan yang ditampakkan seseorang sebagai nilai terminal atau nilai instrumental. Ketidaktersediaan data-data ini membuat jawaban dari pertanyaan tersebut masih misteri. Namun, demikian melalui pertanyaan-pertanyaan berikut akan terbuka tabir misteri ini berupa; 1) apakah dalam proses pembelajaran memperhatikan dimensi intrinsik sisi kejiwaan peserta didik secara serius, seperti berusaha memahami situasi kejiawaan peserta didik sehingga seorang pendidik merasa butuh mempelajari ilmu psikologi?; 2) Apakah pendidik memiliki rasa ingin tahu yang tinggi tentang perilaku peserta didik untuk dipastikan bahwa perilaku tersebut sebagai wujud dari nilai instrumental atau nilai terminal dan selanjutnya berupaya bagaimana perilaku instrumental meningkat menjadi perilaku terminal?; 3) Apakah dalam menginternalisasikan atau mengeksternalisasikan atau mempersonalisasikan suatu nilai disertai dengan pemahaman yang holistik tentang nilai tersebut?; 4) Apakah konsistensi kognitif dapat dipenuhi oleh sistem pendidikan di mana nilai dipraktikkan? Sejauhmana pertanyaan-pertanyaan ini mampu dijawab dapat menjadi dasar untuk membuka tabir misteri bahwa selama ini yang diajarkan adalah lebih berupa akhlak atau adab. Namun, jika ditelisik melalui perspektif sosiologis dimana tindakan *immoral* sering terjadi di lingkungan pendidikan dan atau di lingkungan masyarakat terdidik, maka dapat ditegaskan bahwa yang dipraktikkan selama ini lebih cenderung pendidikan adab, bukan pendidikan akhlak.

Kedua, problematika epistemologis, apakah akhlak dapat diajarkan dalam pendidikan? apakah dalam pendidikan akhlak dibutuhkan keseimbangan antara emosi dan rasionalitas? Mengenai pertanyaan epistemologis yang pertama, yakni apakah akhlak dapat diajakan dalam pendidikan? Jawabannya masih bersifat *debatable* dalam dunia filsafat. Pandangan pesimis datang dari kelompok paham nativisme dengan tokohnya Schopenhauer yang menegaskan bahwa akhlak tidak dapat diajarkan. Mereka meyakini bahwa kebiasaan seseorang merupakan bawaan lahir yang sulit diubah. Di samping itu, watak tempramental sebagai faktor internal sangat mempengaruhi kepribadian. Karena dua hal ini, pendidikan tidak mempunyai cakup

waktu untuk merubahnya.[202] Berbeda dengan sikap nativisme, kelompok aliran empirisme di bawah pengaruh John Locke mendendangkan suara optimis bahwa akhlak manusia dapat ditumbuhkan, dibentuk dan dikembangkan dengan mengabaikan hal-hal yang bersifat instrinsik kemanusiaan. Menurut mereka, lingkungan menjadi faktor tunggal bagi terbentuknya kepribadian seseorang.[203] Menjembatani dua pandangan yang berbeda ini, kemudian lahir aliran baru sebagai sinthesa yang disebut aliran Konvergensi dengan tokohnya yang bernama Louis William Stern. Kelompok yang mengikuti logika berpikir aliran ini mengatakan bahwa terbentuknya akhlak atau moral melalui proses sinergi faktor bawaan dan faktor lingkungan. Menurut pandangan mereka, potensi jujur yang sudah ada dalam diri seseorang akan mudah teraktualisasi jika berada dalam komunitas yang memikili komitmen terhadap nilai kejujuran. Potensi tersebut tidak akan teraktualisasi bilamana pemiliknya hidup di tengah-tengah masyarakat yang menolak nilai tersebut [204] Namun, secara teologis aliran ini dianggap bermasalah karena berbasis sekulerisme yang berpandangan bahwa agama tidak mempunyai peran apa pun dalam totalitas kehidupan manusia. Potensi dalam perspektif konvergensi adalah sesuatu yang tidak memuat nilai-nilai teologis ketuhanan.[205] Tentu, pandangan ini sangat bertentangan dengan prinsip dasar pendidikan akhlak dimana nilai-nilai ketuhanan menjadi basis utamanya.[206]

Terlepas dari perdebatan di atas, perlu digarisbawahi bahwa akhlak bukan pengetahuan dan bukan pula keterampilan. Sebagaimana Imam Ghazali dan Ibnu Maskaweh mengatakan bahwa akhlak adalah situasi jiwa sebagai indentitas ontologis manusia. Bagaimana mungkin situasi jiwa diajarkan. Di samping karena berkaitan keadaan jiwa, akhlak adalah ontologi Islam sebagai agama.

---

[202]K. Sterelny, 'Moral Nativism: A Sceptical Response', *Mind & Language, 25(3), 279-297.*, 25.3 (2010), 279–97.

[203]Jean-Michel Vienne, 'Éducation Et Empirisme: Les Apories De John Locke. Rassegna Di Pedagogia: Pädagogische Umschau', *Trimestrale Di Cultura Pedagogica*, I–XXII.1/2 (214AD), 83–98.

[204]J. Arthur, 'Convergence On Policy Goals: Character Education In East Asia And England', *Journal Of International And Comparative Education (JICE), 59-71.*, 2016, 59–71.

[205] Susanna. Mancini, 'The Power Of Symbols And Symbols As Power: Secularism And Religion As Guarantors Of Cultural Convergence', *Cardozo L. Rev.*, 30 (2008), 2629.

[206]Et Al. ANWAR, Sholihul, 'Development Of Islamic Personality In The Digital Era With A Monotheism-Based Character Education Model', *Jurnal Pedagogy, 2024, 17.2: 189-198.*, 17.2 (2024), 189–98.

Sementara agama menurut Harun Nasution tidak dapat dipelajari secara utuh karena tiga hal yaitu: 1) agama memiliki dimensi transenden yang mengandung keyakinan dan pengalaman spiritual yang tidak dapat dijangkau oleh metode ilmiah; 2) agama memiliki karakteristik yang unik dan subjektif karena menyangkut pengalaman pribadi yang subjektif dan bersifat personal; 3) Agama berkaitan dengan tujuan hidup seseorang yang berdampak terhadap pola interpretasi pada teks-teks suci agama.[207] Jika akhlak tidak dapat diajarkan, lalu bagaimana cara akhlak karimah menjadi adab atau perilaku seorang Muslim. Secara ontologis akhlak tidak dapat diajarkan, Namun, hal-hal terkait dengan akhlak dapat diajarkan yang mencakup; 1) pemahaman tentang akhlak; 2) pengamalan akhlak karimah; 3) pengalaman tentang akhlak; 4) perilaku orang-orang berakhlak.

Perdebatan filosofisnya masih berlanjut, kata apa yang tepat untuk disandingkan dengan kata "akhlak" yang dengan kata tersebut dapat terwujud pemahaman dan praktik yang tepat dalam pendidikan akhlak. Dalam hal ini, para pakar pendidikan akhlak berbeda pendapat. Al-Ghazali misalnya menggunakan kata "*tadzhîb*" sehingga tertulis " *tadzhîb al-akhlâq*",[208] demikian juga Ibnu Maskaweh menggunakan istilah yang sama.[209] Sementara di Indonesia lebih populer yang menggunakan term. "*tarbiyyah al-akhlâq*".[210] Tidak sedikit juga yang menggunakan "*binâ al-akhlâq*".[211] Dalam tradisi keilmuan Barat, biasanya menggunakan kata "*building*", misalnya *character building*[212] atau *building moral character*.[213]

---

[207]Harun Nasution, *Harun Nasution Islam Rasional Gagasan Dan Pemikiran*, Ed. By Saiful Muzani (Bandung: Mizan, 1995).

[208]Muhammad Abi Hamid Al-Ghazali, *Ihya' 'Ulum Al-Din*, Ed. By Al-Imam Al-Hafidz Al-'Iraqy, II (Bairut: Al-Daru Al-Khair, 1993).

[209]Ibnu Maskaweh.

[210]Munir MUNIR, ' أحاديث النبي في **تربية الأخلاق** للأطفال (إرشاد النبى صلى الله عليه وسلم فى تحلى الأطفال بالفضائل و تخليهم عن الرذائل).', *Shaut Al Arabiyyah, 2017, 5.1: 61-78.*, 5.1 (2017), 61–78.

[211] أ. د. نوال طه ياسين., 'جهود ريتشارد هير اللغوية في اعادة **بناء الأخلاق**', لارك, 15.3 (2023), 2.

[212] John A. DARR, *On Character Building: The Reader And The Rhetoric Of Characterization In Luke-Acts* (Wipf And Stock Publishers, 2020) <Https://Books.Google.Co.Id/Books?Hl=Id&Lr=&Id=Clqteaaaqbaj&Oi=Fnd&Pg=PA8&Dq=Character+Building&Ots=Txvmjurqbd&Sig=Pei3qjZidhdPB0v7n7nkR7qhBps&Redir_Esc=Y#V=Onepage&Q=Character Building&F=False>.

[213]David W. GILL, *Becoming Good: Building Moral Character* (Intervarsity Press, 2000, 2000) <Https://Books.Google.Co.Id/Books?Hl=Id&Lr=&Id=Yin-Enbgwu0c&Oi=Fnd&Pg=PA1&Dq=Character+Building&Ots=F4u-Hd2qg7&Sig=Qddfqvqu3kk29n6b6kxtay8k8fm&Redir_Esc=Y#V=Onepage&Q=Character Building&F=False>.

Setiap istilah di atas memiliki makna yang menjadi kekuatan dirinya untuk mengendalikan pengguna istilah tersebut pada tataran konsep dan praktik yang pada akhirnya berpengaruh pada hasil. Namun, terlepas istilah apa yang digunakan proses internalisasi atau eksternasilasasi atau personalisasi nilai-nilai transendetal mampu dan berhasil membangun serta pengembangan situasi kejiwaan yang positif melalui sebuah pendidikan yang bersifat holistik mencakup tiga domain pendidikan: pemahaman yang memadai, perasaan emosional dan pengalaman serta praktik yang berkelanjutan yang didukung konsistensi kognitif dengan memperhatikan serta mempertimbangan faktor psikis, pengalaman dan lingkungan.

Adapun pertanyaan epistemologis kedua, apakah dibutuhkan keseimbangan antara emosi dan rasionalitas dalam pendidikan akhlak? Jawabannya, sudah pasti karena manusia adalah makhluk rasional sekaligus emosional. Untuk memiliki kepribadian yang sehat, kedua unsur intrinsik ini harus seimbang dengan beberapa alasan sebagai berikut; 1) seseorang harus memiliki kemampuan emosional yang sehat.[214] Di sini, ia perlu belajar mengelola emosi, seperti menengali, mengungkapkan, mengendalikan emosi; 2) pada waktu yang bersamaan, seseorang juga dituntut untuk memiliki kemampuan kognitif yang kuat sehingga tindakan yang dilakukan didasarkan pada hasil analisis dan pertimbangan yang logis. Selain itu, seseorang membutuhkan kemampuan *problem solving*;[215] 3) Sebagai makhluk sosial, setiap orang membutuhkan kemampuan berkomunikasi yang baik, kemampuan bekerja sama, dan kemampuan membangun hubungan yang sehat dan produktif.[216] Keberhasilan seseorang dalam mewujudkan keseimbangan emosi dan rasionalitas dapat membantu dirinya dalam membangun dan mengembangkan kemampuan sosial; 4) Seseorang perlu belajar mengembangkan kemampuan moral, seperti memahami nilai-nilai, membuat keputusan yang tepat, dan mengambil tanggung jawab.[217] Keseimbangan antara emosi dan rasionalitas dapat membantu seseorang mengembangkan kemampuan moral yang kuat; 5). Keseimbangan antara emosi dan rasionalitas

---

[214] B. Arora, 'Importance Of Emotional Intelligence In The Workplace', *International Journal Of Engineering And Applied Sciences*, 4.4 (2017), 257492.

[215] Louise. PORTER, *Cognitive Skills. In: Educating Young Children With Additional Needs* (Routledge, 2020).

[216]Swatantra Singh RATHOD, 'Fostering Communication Skills Among Teams In Organizations', *IUP Journal Of Soft Skills, 2022, 16.3.*, 16.3 (2022), 35.

[217]Jennifer BLEAZBY, 'Fostering Moral Understanding, Moral Inquiry & Moral Habits Through Philosophy In Schools: A Deweyian Analysis Of Australia's Ethical Understanding Curriculum', *Journal Of Curriculum Studies, 2020*, 52.1 (2020), 84–100.

dapat membantu individu mengurangi stres dan kecemasan, serta meningkatkan kesejahteraan mental mereka. [218] Pertanyaan berikutnya, mungkinkah keseimbangan itu dapat diperoleh dan dengan alat ukur apa untuk membuktikkannya. Kenyataannya, setiap orang berada dalam kecenderungan pada aspek tertentu dan menjaga jarak dengan aspek yang lain, apalagi berkaitan dengan hal-hal yang bersifat kejiwaan. Oleh karena itu, terwujudnya keseimbangan itu masih bersifat *debatable*. Hal yang mungkin terwujud adalah usaha untuk seimbang.

Ketiga, problematika aksiologis; Apa nilai-nilai akhlak yang paling penting untuk diinternalisasikan atau dieksternalisasikan atau personalisasikan kepada peserta didik?; dan apa peran nilai-nilai akhlak dalam membentuk identitas, ketahanan mental, dan kepercayaan diri peserta didik? Pertanyaan pertama tidak mudah dijawab karena beberapa alasan antara lain: 1) Nilai akhlak yang dipilih harus bersifat kontekstual sesuai dengan kebutuhan dan dinamika kehidupan masyarakat, sementara kebutuhan seseorang atau masayarakat terus mengalami peubahan seiring dinamika kehidupan yang tidak terkendali; 2) Nilai yang dipilih dipandang penting dalam suatu budaya. Sementara, setiap kelompok masyarakat belum tentu memiliki budaya yang sama dengan budaya kelompok masyarakat lainnya; 3) Nilai-nilai akhlak yang dipilih adalah nilai-nilai yang dipandang penting dalam suatu zaman yang mungkin tidak sama dengan zaman yang sebelumnya. Sangat mungkin setiap zaman atau era memandang sangat penting nilai-nilai akhlak tertentu, seperti era peradaban digital memandang sangat penting nilai-nilai akhlak, seperti empati, silaturrahim, kejujuran digital yang bisa jadi tidak sama kadar pentingnya terhadap nilai-nilai tersebut dibandingan dengan era sebelumnya.

Realitas akhlak umat Islam sebagai wujud konkret produk pendidikan akhlak sebagai indikasi ketidakmaksimalan hasil dan capaian pendidikan akhlak sangat mungkin karena pemilihan nilai dalam pendidikan akhlak tidak didasarkan pada analisis kebutuhan secara memadai. Berdasarkan paparan tentang realitas akhlak umat Islam Indonesia dan adanya ancaman disrupsi moral di era peradaban digital, maka penetapan nilai dalam pembelajaran akhlak haruslah dilakukan dengan cara yang fleksibel, adaptif, dan responsif terhadap kebutuhan dan konteks masyarakat yang terus mengalami goncangan

[218] Susan D. THOMPSON, Ross A.; CALKINS, 'The Double-Edged Sword: Emotional Regulation For Children At Risk', *Development And Psychopathology*, 8.1 (1996), 163–82.

hampir dalam semua aspek kehidupan. Secara subjektif -- sehingga masih terbuka untuk diperdebatkan -- nilai-nilai yang dipandang penting untuk diinternalisasikan atau dieksternalisasikan atau dipersonalisasikan dalam pendidikan akhlak sesuai dengan konteks kekinian adalah sebagai berikut : 1) Ketaqwaan: Ketaqwaan adalah nilai yang sangat penting dalam memastikan bahwa individu memiliki kesadaran dan kepatuhan terhadap nilai-nilai agama; 2). Kejujuran: kejujuran adalah nilai yang sangat penting dalam membangun kepercayaan dan integritas; 3) Empati: Kemampuan untuk memahami dan merasakan perasaan orang lain sangat penting dalam membangun hubungan yang harmonis dan menghindari konflik; 4) Keadilan: Nilai keadilan sangat penting dalam memastikan bahwa semua orang diperlakukan dengan adil dan tidak diskriminatif; 5) Tanggung jawab: Nilai tanggung jawab sangat penting dalam memastikan bahwa individu mengambil tanggung jawab atas tindakan mereka dan tidak menyalahkan orang lain; 6) Kedisiplinan: Kedisiplinan adalah nilai yang sangat penting dalam memastikan bahwa individu dapat mengikuti aturan dan norma yang berlaku; 7) Kesabaran: Kesabaran adalah nilai yang sangat penting dalam membangun kemampuan untuk menghadapi tantangan dan kesulitan dengan sabar dan tidak putus asa; 8) Kasih sayang: Kasih sayang adalah nilai yang sangat penting dalam membangun hubungan yang harmonis dan menghindari konflik; 9) Kemandirian: Kemandirian adalah nilai yang sangat penting dalam memastikan bahwa individu dapat mengambil keputusan dan bertindak secara independen; 10) Kerja sama: Kerja sama adalah nilai yang sangat penting dalam membangun kemampuan untuk bekerja sama dengan orang lain dan mencapai tujuan bersama.

Adapun pertanyaan aksiologis kedua, yakni apa peran nilai-nilai akhlak dalam membentuk identitas, ketahanan mental, dan kepercayaan diri peserta didik? Perannya bergantung pada tingkat keberhasilan dalam usaha menginternalisasikan, mengeksternalisasikan, atau mempersonalisasikan nilai-nilai akhlak. Di sisi yang lain, terjadi silang pendapat tentang pendekatan yang dipilih untuk mencapai hasil maksimal sehingga nilai-nilai akhlak dapat berperan. Dalam konteks ini, teori-teori pembelajaran Barat, seperti behaviorisme, kontruksionisme, *humanisme*, kognitivisme, sibernetic, dan *neuroscience* sangat kuat memberikan pengaruh dalam menentukan pilihan pendekatan apa yang dipandang efektif. Jika berpikir cerdas tidak seharusnya teori-teori pendidikan itu dibenturkan satu dengan lainnya, tapi dicari titik temunya dengan mengikuti logika eklektisisme, yaitu tindakan mengambil sisi tertentu yang disetujui pada setiap teori untuk kemudian diintegrasikan dan

dikontruksi menjadi konsep atau teori baru sesuai keinginan.[219] Namun, demikian tindakan eklektif ini tidak ada jaminan menghasilkan pendekatan baru yang efektif. Tanpa mengesampingkan perdebatan tersebut, dalam perspektif aksiologis, nilai-nilai akhlak memainkan peran yang sangat penting dalam membentuk identitas, ketahanan mental, dan kepercayaan diri peserta didik dengan penjelasan sebagai berikut:

Pertama, nilai-nilai akhlak berperan dalam membentuk identitas, membantu peserta didik memahami siapa mereka, apa yang mereka percayai, dan bagaimana mereka harus berperilaku.[220] Adapun pemahaman diri mencukup memahami kelebihan dan kekurangan mereka, serta bagaimana mereka dapat mengembangkan diri. Di samping pemahaman diri, nilai akhlak membantu dalam mengembangan karakter, seperti mengembangkan karakter yang kuat, termasuk kejujuran, keadilan, dan kesabaran. Selanjutnya, nilai akhlak juga berperan dalam pembentukan citra diri yang positif, termasuk rasa percaya diri dan harga diri;

Kedua, nilai-nilai akhlak membantu peserta didik mengembangkan ketahanan mental,[221] termasuk: 1) Menghadapi tantangan dengan sabar dan tidak putus asa; 2) Mengelola emosi termasuk mengenali, mengungkapkan, dan mengelola emosi; 3) Mengembangkan kemampuan koping, termasuk menghadapi stres, kesulitan, dan kegagalan.

Ketiga, nilai-nilai akhlak berperan dalam membentuk kepercayaan diri[222], meliputi: 1) mengembangkan rasa percaya diri, termasuk percaya diri dalam kemampuan dan kelebihan mereka; 2) mengembangkan harga diri, termasuk rasa hormat dan penghargaan terhadap diri sendiri; 3) mengembangkan kemampuan untuk membuat keputusan yang tepat, termasuk keputusan yang berhubungan dengan moral dan etika.

---

[219] Fadi. AL-KHASAWNEH, 'A Systematic Review Of The Eclectic Approach Application In Language Teaching', *Saudi Journal Of Language Studies*, 2.1 (2022), 17–27.

[220] Yacobus Rahman, Anisa; Ndona, 'Membangun Karakter Bangsa Melalui Pendekatan Nilai Dalam Pkn: Tantangan Dan Solusi', *Pendas: Jurnal Ilmiah Pendidikan Dasar, 2024, 9.3.*, 9.294–305 (2024).

[221] Zahra Dasht DARVISHZADEH, Kobra; BOZORGI, 'The Relationship Between Resilience, Psychological Hardiness, Spiritual Intelligence, And Development Of The Moral Judgement Of The Female Students', *Asian Social Science, 2016, 12.3: 170-176.*, 12.3 (2016), 170–76.

[222] Et Al. PREMKUMAR, K., 'Need And Importance Of Moral Values And Self Confidence Of Secondary School Students', *Journal Of Namibian Studies, 2023, 33.*, 33 (2023), 5261.

Telaah problematika filosofis di atas telah mengungkapkan bahwa ternyata selama ini, khususnya sejak era Imam Ghazali sampai saat ini belum ada kesepahaman dan kesepakatan di kalangan para pakar pendidikan Islam tentang istilah akhlak dan pendidikan akhlak, baik pada tataran ontologi, epistemologi, dan aksiologi. Realita seperti ini lumrah dialami oleh setiap ilmu pengetahuan dan secara alamiah sebagai faktor pemantik bagi terjadinya diskursus dialektis sehingga akhlak dan pendidikan akhlak tidak stagnan, tidak vakum, dan tidak dipandang sebagai sesuatu yang *given* dan dogmatis. Justru, sebagai ilmu pengetahuan keduanya aktif dan diaktifkan 'menyempurkan diri' dan responsif terhadap setiap perubahan yang ada sehingga keduanya tetap fungsional.

Keterbatasan kesadaran dan pemahaman atas adanya problematika filosofis ini dan atau kekurangtepatan dalam mensikapinya serta didukung dengan semakin kompleks dan rumitnya bagaimana hidup harus dijalani oleh setiap individu menjadi penyebab terbatasnya daya jangkau pendidikan akhlak. Fenomena ini dapat ditempatkan sebagai faktor mendasar atas terjadi dan meningkatnya anomali moral dalam kehidupan sosial selama ini.

Kemungkinan lain adalah adanya keterbatasan daya kritis atau *sense of epistemic* -- untuk tidak mengatakan pembiaran atau kekurang pedulian – atas terjadi pendangkalan atau pergeresan atau penyimpangan makna – sebagai akibat erosi ilmu pengetahuan -- term akhlak dan pendidikan akhlak. Karena peristiwa ini berlangsung dalam rentang waktu yang sangat lama sehingga berdampak pada munculnya justifikasi akademik bahwa hal itu diakui sebagai bagian dari problematika filosofis dan dinyatakan sebagai suatu kewajaran.

Paparan problematika filosofis berikut dengan dampak-dampak yang ditimbulkannya ini menggiring pada keharusan langkah revitalisasi akhlak dan pendidikan akhlak sebagai bagian dari solusi dalam upaya meningkatkan efektifitas pendidikan ini sekaligus menekan, mencegah bahkan mengurangi seminimal mungkin terjadinya erosi, anomali, dan disrupsi akhlak pada umat Islam di era peradaban digital.

REVITALISASI AKHLAK DAN PENDIDIKAN AKHLAK

Revitalisasi menurut Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI), berarti proses, cara, dan perbuatan menghidupkan kembali sutau hal yang sebelumnya kurang terberdaya atau tergunakan dengan baik.[223]

[223] Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI), 'Revitalisasi', *Https://Www.Kbbi.Web.Id/Revitalisasi*, 2025 <https://www.kbbi.web.id/revitalisasi>.

Menurut Danisworo Revitalisasi merupakan suatu upaya untuk memvitalkan kembali kawasan atau suatu bagian kota yang dahulunya pernah hidup, akan tetapi mengalami kemunduran/degredasi. [224] Sementara, menurut Gouillart & Kelly, revitalisasi merupakan suatu upaya untuk mendorong pertumbuhan dengan cara mengaitkan organisasi dengan lingkungannya mencakup perubahan yang dilakukan *Quantum Leap* atau lompatan yang besar yang bukan hanya mencakup perubahan secara bertahap melainkan langsung menuju sasaran yang berbeda dengan kondisi awal suatu bangunan.[225] Hampir sama dengan Gouillart & Kelly, dalam peraturan Menteri Pekerjaan Umum Nomor 18/prt/M/2010 tentang Pedoman Revitalisasi Kawasan, ditegaskan revitalisasi bahwa adalah upaya meningkatkan nilai ekononomi lahan melalui pembangunan kembali suatu bangunan untuk meningkatkan fungsi bangunan sebelumnya.[226] Berdasarkan uraian pengertian revitalisasi ini, maka yang dimaksud revitalisasi dalam tulisan ini adalah suatu upaya mem-vitalkan kembali pendidikan akhlak dalam rangka mengefektifkan dan meningkatkan peran dan fungsinya dalam membentuk akhlak karimah umat Islam dengan cara mengembalikan konsep ontologi akhlak yang sebenarnya dan menggunakan pendekatan psiko-sufistik dalam menginternalisasikan atau mengeksternalisasikan atau mempersonalisasikan nilai-nilai akhlak melalui pendidikan.

Ada dua langkah penting dalam revitalisasi pendidikan akhlak; *Pertama*, pengembalian konsep ontologi akhlak sebagaimana mestinya. Di sini, akan dibahas akhlak sebagai esensi dan substansi Islam. Langkah ini penting dilakukan untuk memahami hakekat akhlak yang sebenarnya di tengah-tengah adanya kecenderungan adanya simplifikasi pemahaman tentang akhlak; *Kedua*, pengggunaan pendekatan Psiko-sufistik dalam pendidikan akhlak. Pendekatan ini dipilih karena dipandang sesuai dengan hakekat akhlak sebagai situasi jiwa (*hâlun li al-nafsi/hai'atun li al-nafsi*), dimensi instrinsik manusia yang menjadi kekuatan yang mendorong dirinya untuk berilaku dan bertindak dengan mudah tanpa membutuhkan pemikiran sebagaimana dipahami oleh Imam al-Ghazali, Ibnu Maskaweh, Imam al-Jurjani dan Imam al-Suyiti. Di samping itu, hakekat manusia adalah

[224] Aluh Shiba HIZMIAKANZA, *Strategi Revitalisasi Kawasan Urban Heritage Banten Lama*, 2018 <https://core.ac.uk/download/pdf/347684603.pdf>.

[225] HIZMIAKANZA.

[226] Ana Indah. LESTARI, 'Revitalisasi Wakaf Untuk Kemaslahatan Umat', *Jurnal Zakat Dan Wakaf, 2018, 4.1: 55-72.*, 4.1 (2018), 55–72.

jiwanya. Robert Laurin secara tegas mengatakan *Man as a Soul.*[227] Imam Fakhruddin al-Razi dalam kitab tafsirnya *Mafâtîh al-Ghaib*, juga mengatakan kata "*al-nafs*" pada ayat ke 7 s. al-Lail sebagai *raîs al-alâm wa riyâsat bi al-dzât* .[228] Oleh karena itu, pendidikan akhlak harus menyentuh jiwa. Menurut Achmad Mubarok, sebutan manusia dengan kata *insân* dalam Al-Qur'an menunjukkan bahwa setiap insan ada sistem kejiwaan (sistem *nafsani*) dengan sub-sistem *qalb* (hati), *'aql* (akal), *bashirah* (nurani), *syahwat* (keinginan), *hawa* (nafsu) dan *fitrah* (potensi).[229] Pendidikan akhlak akan bermakna bilamana menyentuh unsur-unsur jiwa manusia tersebut, khususnya hati, akal, dan nafsu atau emosi. Pendekatan psiko-sufistik memiliki keunggulan berupa kemampuan untuk membangun unsur-unsur kejiwaan ini ke arah terbentuknya suasana jiwa atau batin yang positif sehingga melahirkan energi positif. Dengan kata lain, pendekatan psiko-sufistik mampu memanfaatkan unsur-unsur kejiwaan tersebut sebagai basis mengembangkan kecerdasan intelektual, emosional, sosial, dan spiritual. Pendidikan akhlak dengan pendekatan psiko-sufistik dipandang berhasil menjadi landasan determinatif dalam menumbuhkembangkan nilai-nilai ideal universial pada individu sehingga dirinya berakhlak karimah.[230] Di sini, Kecerdasan kompleks sebagai hasil sentuhan psikologi dan tasawuf Islam menjadi *personal capital* yang amat berharga bagi setiap individu baik sebagai *immigrants digital* maupun *natives digital* sehingga mereka nantinya mampu merespon secara cepat dan tepat setiap fonemena yang berubah secara cepat dan *unpredictable* tanpa harus mengalami erosi moral di tengah-tengah disrupsi akhlak.

KONSEP ONTOLOGI: AKHLAH SEBAGAI ESENSI DAN SUBSTANSI ISLAM

Apa hakekat akhlak? *Al- Islam dîn al-Akhâq.*[231] Islam adalah agama akhlak. Pernyataan ini mengandung makna bahwa Islam yang

---

[227]Robert LAURIN, 'The Concept of Man as a Soul', *The Expository Times*, 72.5 (1961), 131–34.

[228]Fakhruddin Ar-Razi, *Mafatih Al-Ghaib*, 3rd edn (Beirut: Daru Ihya' At-Turats Al-Arab) <https://tafsir.app/alrazi/91/7>.

[229]Achmad MUBAROK, 'Tasawuf Dan Psikologi Islam', *Refleksi, 2004, 6.1: 33-44.*, 6.1 (2004), 33–44.

[230] M. Naufal WALIYUDDIN, 'Pendidikan Nilai Perspektif Psikosufistik (Integrasi Psikologi Dan Tasawuf Dalam Mengembangkan Spiritualitas Dalam Pendidikan)', *Syifa Al-Qulub: Jurnal Studi Psikoterapi Sufistik, 2021, 5.2.*, 5.2 (2021), 86–96.

[231]Muhammad Nuriy Jasim, *Al-Tashawwuf Al-Islamy Fi Mandzuri Ashhabi Al-Diyanati Al-Samawiyati* (Dairah Al-Muassasat Al-Diniyat Al-Khairiyat, 2022).

secara keseluruhan memuat sistem nilai sebagai pedoman hidup manusia. Makna berikutnya, bahwa akhlak sebagai sistem nilai hanya ada dalam Islam di samping karena berdimensi spiritual dan transedental, juga berdimensi kejiwaan. Artinya, ia menjadi esensi atau ruh Islam. Murtadha Muthahari dalam bukunya yang berjudul *falsafah al-Akhlaq* menegaskan secara teologis akhlak atau etika Islam merupakan inti terdalam ajaran Islam.[232] Jauh sebelum Murtadla Muthahari, Ibnu Qayyim al-Jauziyah dalam kitabnya *Madârij al-Salikin* secara tidak langsung juga menjelaskan bahwa ruh Islam adalah akhlak.[233] Demikian juga dengan Imam al-Ghazali dalam kitab *Ihya' Ulumuddin* memberikan isyarah dengan jelas bahwa esensi Islam adalah akhlak.[234] Hal ini dibuktikan oleh penjabaran mereka tentang tauhid dan keadilan sebagai bagian dari kajian akhlak. Di sisi yang lain, kedua doktrin *qath'i* dan *universial* Islam ini diyakini sebagai misi utama oleh hampir semua pemikir Islam lintas generasi. Misalnya, Fazlurrahman sebagai salah satu pemikir Islam yang paling berpengaruh di adab modern menyatakan bahwa misi utama Islam adalah monotheism dan keadilan sosial[235]. Kebenaran ilmiah bahwa akhlak sebagai esensi Islam didukung oleh sejumlah hadits Nabi Muhammad. Sebagai sumber otoritatif kedua dalam Islam, hadits Nabi menegaskan " ما الدين ؟ قال حسن الخلق "[236] (*Apa (hakekat) agama? Rasulullah menjawab "akhlak yang baik")*. Selain itu, Hadis juga seringkali menghubungkan iman dengan akhlak. Sebagai salah satu contoh terbaiknya adalah hadits yang bersumber dari Abu Hurairah dan diriwayatkan oleh Imam Bukhori dan Imam Muslim dengan dengan derajat shahih yang berbunyi " من كان يؤمن بالله واليوم الأخر فليقل خيرا أوليصمت" (*Barangsiapa yang beriman kepada Allah dan hari akhir, hendaklah ia berkata baik atau diam*). Narasi akhlak sebagai esensi Islam kemudian bergema di bumi Nusantara melalui ulama besar Indonesia Hadratus Syekh. K. H. Hasyim Asy'ari dengan kitabnya yang berjudul *adâb al-Âlim wa al-Muta'allim*. Dalam kitab ini, diungkapkan "*barang siapa tidak mempunyai adab, maka ia tidak mempunyai tauhid, iman dan syariat*".[237] Adab yang dimaksud dalam kitab tersebut

---

[232] Al-Syahid Al-Syaikh Murtadla Muthahary, *Falsafah Al-Akhlaq*, Ed. By Al-Syaikh Wajih Al-Musabbih, I (Dal Al-Ma'arif Al-Islamiyat Al-Tsaqafiyat, 2023).

[233] Ibnu Qayyim Al-Jauziyat, *Madaiju Al-Syalikina*, Ed. By Nashir Sulaiman Al-Sa'awy Dkk., II (Riyad: Dar Al-Shami'iy Li Al-Nasyr, 2011).

[234] Muhammad Abi Hamid Al-Ghazali.

[235] Fazlur Rahman, *Islam*, Ed. By Ammar Haryoto, Pertama (Bandung: Pustaka, 1984).

[236] Muhammad Abi Hamid Al-Ghazali.

[237] Al-Syaikh Muhammad Hasyim Asy'ary, *Adabu Al-'Alimi Wa Al-Muta'allimi*, Ed. By Muhammad 'Isham Hadziq, I (Jombang: Maktabah Al-Turats Al-Islamy, 1995).

adalah akhlak yang sudah membumi dalam ruang budaya dan sosial. Dengan demikian, tiada ragu lagi untuk ditegaskan bahwa Islam identik dengan akhlak dan akhlak adalah Islam.

Islam dengan ajaran akhlaknya hadir dalam kehidupan manusia sebagai kekuatan normatif sekaligus sebagai pondasi tatanan kehidupan penghuni alam raya sesuai dengan fitrahnya atau sistem hukum yang tercipta sejak zaman azali. Tatanan kehidupan tersebut bukan saja untuk manusia, tetapi juga makhluk Tuhan lainnya dalam populasi flora dan fauna, bahkan juga dalam populasi makhluk yang tidak kasat mata. Kekuatan akhlak dalam Islam, di samping berdimesi spiritual dalam pengertian bersumber dari Allah, mengikuti akhlak-Nya, sebagai bukti-bukti keberadaan-Nya dan penghambaan serta penghampiran kepada diri-Nya, akhlak Islam menurut Murtadla Mutahari melampaui ego personal, ego keluarga atau kelompok dan ego kebangsaan.[238] Meminjam istilah Immanuel Kant, akhlak Islam bersifat *categorical imperative*, tidak ada emosi dan tanpa syarat, serta tidak menjadikan penerima perbuatan sebagai alat untuk mencapai tujuan tertentu.[239] Dalam bahasanya Imam al-Ghazali, akhlak (baca akhlak karimah) adalah *al-anwâr al-ilâhi*, cahaya-cahaya Tuhan yang hanya menerangi semesta tanpa diskriminasi, rasionalisasi dan tidak mengharap timbal balik.

Dalam konteks umat Islam, kehadiran etika Islam -- begitu Murtadla Muthahari menyebutnnya karena memiliki arti yang sama dengan akhlak – dalam rangka mengangkat moralitas umat Islam pada level tertinggi,[240] yakni suatu level di mana setiap perbuatan baik hanya berorientasi pada terciptanya kehidupan yang bermakna. Kehidupan yang bermakna dimaksud dapat terwujud menurut teori hierarki kebutuhan Abraham Maslow, yaitu bilamana segala bentuk aktivitas yang dilakukan hanya didorong oleh kebutuhan aktualisasi diri.[241] Maslow juga menjelaskan bahwa aktualisasi diri dipahami sebagai upaya mengembangkan semua potensi diri secara maksimal

---

[238] Naibin Naibin, 'Murtadha Muthahhari: Filsafat Etika Islam', *Jurnal Intelektual: Jurnal Pendidikan Dan Studi Keislaman*, 10.1 (2020), 104–20 <https://doi.org/10.33367/ji.v10i1.1121>.

[239] M. G. Singer, 'The Categorical Imperative.', *The Philosophical Review*, 63.4 (1954), 577–59.

[240] M. U. Usama, H. A., Khan, M. A., Khan, H. W., & Raheel, 'Islam And The Sources Of Complete Morality', *Journal Of Positive School Psychology*, 6.12 (2022), 268–77.

[241] L. G. Wahba, M. A., & Bridwell, 'Maslow Reconsidered: A Review Of Research On The Need Hierarchy Theory', *Organizational Behavior And Human Performance*, 15.2 (1976), 212–40.

dan berkelanjutan.[242] Terkait dengan potensi diri, Howard Gardner dalam bukunya *Multiple Intelligence* menegaskan bahwa pada dasarnya manusia memiliki potensi yang tak terhingga -- delapan jenis potensi manusia yang ada merupakan temuan sementara .[243] Teori Garner ini semakin memperkuat urgensi akhlak dalam makna sebagai aktualisasi diri yang dijadikan sebagai kebiasaan hidup individu, sehingga potensi-potensi diri yang tersembunyi terus tumbuh dan berkembang baik dari aspek kuantitas maupun kualitas. Uraian ini mengarahkan pada suatu penegasan bahwa etika Islam (baca akhlak karimah) memiliki dua fungsi besar dan vital; *pertama*, sebagai fungsi internal, suatu kekuatan dimana seseorang terdorong untuk terus mengembangkan potensi diri secara maksimal, sehingga diri khususnya sebagai *insân* (manusia dengan dimensi ruhaninya) mengalami peningkatan kualitas *insâniyah* dari waktu ke waktu; *kedua*, fungsi eksternal, suatu kekuatan dinama seseorang turut serta dan atau berkontribusi dalam membangun tatanan kehidupan yang ideal sesuai dengan nilai-nilai azali yang secara substantif adalah fitrah alam (baca seluruh ciptaan Allah), terutama manusia. Kedua fungsi ini bersifat integratif dan saling mempengaruhi serta bersifat dinamis seiring dengan dinamika kehidupan yang terjadi. Inilah akhlak karimah sebagai substansi agama.

Akhlak karimah sebagai esensi dan substansi Islam sangat berpengaruh terhadap eksistensi Islam sebagai agama. Keberadaan dua fungsi utama akhlak karimah, yakni fungsi internal dan eksternal di atas menjadi garansi bagi eksistensi Islam. Jika akhlak berfungsi maksimal di dua ranah ini, maka visi Islam sebagai agama rahmat tidak hanya berhenti sebagai jargon, ia menjadi elemen penting bagi terbentuknya kohesi sosial. Menurut Emile Durkheim dengan teori fungsionalismenya, norma kepercayaan menjadi salah satu elemen masyarakat yang berfungsi sebagai faktor terbentuknya kohesi sosial.[244] Tentu, tatanan sosial kontruksi Islam dengan norma transendentalnya bukan kohesi sosial "negatif" dan sempit dimana tatanan sosial yang dibangun bersifat statis dan bertentangan dengan etika Islam, tetapi kohesi sosial "positif" yang mendorong individu-individu bersifat produktif dan progresif-inklusif sebagai wujud konkret dari implemetasi nilai-nilai inti Islam. Bahkan, lebih jauh dari

---

[242] A. H. Maslow, *Self-Actualization* (Tiburon, CA: Big Sur Recordings, 1971) <http://www.sps70.org/SelfActualization082515.pdf>.

[243] H. Gardner, *Multiple Intelligences: The Theory In Practice.* (Basic Books/Hachette Book Group., 1993).

[244] A. Turner, J. H., & Maryanski, *Functionalism* (Menlo Park, CA: Benjamin/Cummings Publishing Company, 1979).

apa yang dikatakan Durkheim, akhlak karimah dengan kedua fungsinya menjadi kekuatan yang luar biasa bagi terwujudnya masyarakat Madani, yaitu masyarakat di mana setiap individu yang berada di dalamnya menurut Nurcholish Madjid memiliki komitmen yang sangat kokoh terhadap nilai-nilai universal Islam, seperti keadilan, toleransi, persamaan hak, demokratisasi, dan kejujuran baik pada tataran konseptual maupun tindakan.[245]

Pada wilayah praksis kehidupan sosial, akhlak karimah sebagai substansi Islam inilah menjadi garansi bagi eksistensi Islam hari ini dan yang akan datang. Di sini, Islam diakui sebagai suatu eksistensi dimana kehadiran dan keberadaannya betul-betul dirasakan dikerenakan kedua fungsi akhlak di atas bekerja secara maksimal melalui individu-individu sebagai pemeluknya. Berarti, ada atau tiadanya Islam dalam kehidupan sosial sangat ditentukan oleh kinerja kedua fungsi akhlak. Semakin tinggi kinerja kedua fungsi akhlak di wilayah praksis kehidupan sosial, maka semakin tinggi pula kualitas eksistensi Islam. Sebaliknya, Islam terancam dikenang hanya sebagai sebuah nama bilamana akhlak hanya "hidup" di wilayah verbal dan bergema dalam diskursus normatif. Logika prediktif ini selaras dengan ungkapan terkenal -- yang diklaim sebagai *hadîts dho'îf* atau *atsar al-shahâbat* – لا إسلام إلا إسم (Islam hanya tinggal namanya).[246]

PENDEKATAN PSIKO-SUFISTIK DALAM PENDIDIKAN AKHLAK

Pembacaan akhlak merupakan esensi dan substansi Islam sekaligus sebagai faktor dominan bagi eksistensi agama samawi di satu sisi. Potret akhlak umat Islam secara umum saat ini dan adanya ancaman disrupsi moral di era peradabaan digital sebagaimana dikemukaan di atas di sisi yang lain. Maka dipandang perlu melakukan revitalisasi pendidikan akhlak, baik dari aspek ontologinya – yang sudah dijabarkan di atas – maupun dari aspek pendekatan yang digunakan dalam menginternalisasikana atau mengeksternalisasikan atau mempersonalisasikan nilai-nilai transendental ketuhanan.

Selama ini, pendidikan akhlak terperangkap dalam hegemoni kognitivisme, materialisme kognitif, dan positivisme radikal. Hal ini tampak pada kegiatan pendidikan yang menekankan bagaimana suatu nilai transendetal dipahami semata bukan dirasakan oleh peserta didik. Di samping itu, tolak ukur keberhasilannya berhenti hanya

---

[245] Nurkholis Madjid, 'Menuju Masyarakat Madani', *Jurnal Kebudayaan Dan Peradapan, Ulumul Qur'an*, 2 (1996), 51–55.

[246] Ezzeddin Aykal, 'Maday Shihhah Hadits Ya'ti Zamanu 'Ala Ummaty La Yabqa Min Al-Islami Illa Ismuhu', *Habr Al-Islam*, 25 November 2024 <Https://Www.Islamink.Com/2021/01/Blog-Post_9.Html>.

sampai pada hal-hal yang sangat bersifat empiris dalam logika sains modern sebagaimana dalam tradisi positivisme radikal. Padahal, perilaku positif yang bersifat empiris bisa jadi bersifat artifisial yang sama sekali tidak menggambarkan situasi batinnya. Artinya, rasionalisme dan empirisme begitu kuat mengendalikan pendidikan akhlak sehingga mengakui kemanusiaan seseorang hanya dari aspek akalnya dan menilai akhlaknya dari aspek perilaku dan tutur katanya. Tanpa disadari pendidikan akhlak diperlakukan sama dengan pendidikan etika. Padahal keduanya memiliki perbedaan yang mendasar. Pendidikan akhlak berbasis hati, sedangkan pendidikan etika berbasis akal.

Hakekat akhlak adalah hal-hal yang bersifat *qalbiyah, ruhaniyah dan batiniyah*. Oleh karena itu, pendidikan akhlak adalah pendidikan yang mampu mempengaruhi dan merubah dan memperbaiki situasi batin dan situasi hati. Pendekatan yang efektif untuk pendidikan akhlak adalah psiko-sufistik. Adapun yang dimaksud pendekatan di sini adalah filosofi atau cara pandang terhadap suatu subjek pembelajar yang mempengaruhi seluruh proses pembelajaran.[247] Psiko-sofistik memandang manusia atau peserta didik lebih pada aspek intrinsiknya atau batiniyahnya.

Pendekatan psiko-sufistik sebagai salah satu hasil ijtihad merupakan ikhtiyar untuk "mengawinkan" konsep psikologi dengan tasawuf – ilmu pengetahuan Islam yang lebih fokus pada dimensi esoterik Islam sebagai agama. Pendekatan ini bukanlah isu baru dalam diskursus Psikologi Islam. Menariknya, giat ini lebih banyak diinisiasi oleh ilmuwan-ilmuwan Barat. Sebagaimana diungkapkan oleh Nurbakhsy J (2000) di antara mereka yang diakui berhasil mensintesiskan psikologi dan tasawuf menjadi psiko-sufistik atau psiko sufi adalah Javad Nurbakhsy yang menuangkan pikirannya dalam sebuah karya berjudul *Psychology Of Sufism*. Selain Nurbakhsy, Lynn Wilcox dalam rumusan kritisisme psikologi Islam, juga membahas psikologi sufisme pada salah satu babnya. Sementara dari kalangan Muslim, Prof. Dr. Malik Badri dari Sudan. Namun, jika ditelaah dari judul bukunya *Cyber-counseling for Muslim Clients: A Muslim Psychologist Addressing Psychospiritual Problems Faced by Muslims*, dia lebih tepat digolongkan sebagai pakar psiko-spiritualis. Selain Badri, Robert Frager juga diakui sebagai pakar psiko-sufistik Muslim yang mamiliki pengaruh kuat bagi terbentuknya pendekatan ini

[247] Randi Eka PUTRA, 'Peningkatan Hasil Belajar Luas Bangun Datar Menggunakan Pendekatan Contextual Teaching And Learning Pada Siswa Kelas Iii Sd Negeri 51/Ii Desa Paku Aji Kecamatan Tanah Sepenggal Lintaskabupaten Bungo', *Jurnal Tunas Pendidikan*, 1.1 (2018), 41–50.

sebagai suatu pendekatan modern dalam pendidikan nilai dengan judul bukunya yang populer *Heart, self & soul : the Sufi psychology of growth, balance, and harmony*. Robert Freger ini kemudian dikenal dengan nama Raghip Al-Jerrahi sebagai syekh tarekat Halveti-Jerrahi setelah dibaiat oleh syekh Safer Effendi sebagai pemimpinnya. Pikiran-pikiran psiko-sufistik Freger menyebar luas melalui *Institute of Transpersonal Psychology* yang didirikannya.

Dengan alasan bahwa Raghip Al-Jerrahi lebih memiliki kompetensi dalam kajian psiko-sufistik sesuai dengan pengakuan para penulis yang tertarik dalam bidang ini, maka di sini konsep psiko-sufistik yang gunakan adalah pemikiran Robert Frager atau Raghip Al-Jerrahi sebagai nama Muslimnya dengan pokok-pokok pikiran sebagai berikut:

Memahami hakekat manusia (baca peserta didik) secara utuh dapat diperoleh hanya melalui satu jalur, yakni dimensi *bathiniyah*. Mengacu pada pemikiran Raghip Al-Jerrahi dalam menjelaskan hakekat manusia adalah diri *insaniyah* yang terdiri dari tiga dimensi; yaitu hati, jiwa dan ruh.[248] Konsepsi hakekat peserta didik ini menjadi acuan utama dalam praktik pendidikan akhlak. Artinya, proses internalisasi atau eksternalisasi atau personalisasi nilai-nilai transendental diupayakan dapat menyentuh dan mempengaruhi hati, jiwa, dan ruh. Konsisten dengan pengertian akhlak, pendidikan akhlak hanya terjadi bilamana proses yang ditempuh berhasil menyentuh dan mempengaruhi satu dari tiga dan atau ketiga unsur *insaniyah* ini. Jika tidak demikian, maka disebut dengan pendidikan adab.

Hati sebagai bagian unsur insaniyah

Menurut Raghip Al-Jerrahi, hati adalah hakekat spiritual batiniah yang menjadi sumber cahaya batiniyah, inspirasi, kreativitas, dan belas kasih atau cinta. Oleh karena itu, menurutnya kata-kata yang berasal dari hati akan masuk ke dalam hati. Sementara, kata-kata yang keluar dari lisan, ia hanya sekedar melewati pendengaran.[249] Cinta yang tertanam dalam hati menjadi sumber melimpahnya kata-kata yang memiliki kekuatan spiritual sehingga mampu menembus hati orang-orang yang mendengarnya.[250] Ia menegaskan bahwa hakekat hati adalah cinta.[251] Sementara, Socrates mengatakan cinta bukanlah sekedar perasaan, melainkan komitmen untuk mencari kebaikan

[248] Frager G., *Psikologi Sufi Untuk Transformasi Hati, Jiwa Dan Ruh*, ed. by S.F Qamaruddin, 1st edn (Jakarta: Zaman, 2024).

[249] G.

[250] G.

[251] G.

dalam diri. Ketika cinta tumbuh, ia mengubah dunia menjadi tempat yang lebi bermakna. Menurutnya, cinta bukan sekedar anugrah. Agar dalam hati tumbuh rasa cinta atau bahkan hati menjelma menjadi cinta, seseorang harus banyak berusaha dan berlatih dengan penuh dedikasi.[252] Di antara, latihan yang dapat dilakukan menurut Raghip Al-Jerrahi adalah menjadikan hati sebagai "bunga matahari". Ketika seorang menjalani aktivitas sehari-hari bayangkanlah hatinya adalah "bunga matahari" yang memancarkan cahaya pada setiap orang atau apa aja saja yang ditemui. Rasakan seolah-olah dia memiliki miniatur matahari di dalam dirinya. Bersamaan aktivitas fisik yang dilakukannya, biarkan cahaya hatinya menyentuh dan menghangatkan hati orang lain. [253] Dalam praktik pembelajaran, ketika seorang pendidik melakukan aktivitas mengajar, membayangkan hatinya sebagai bunga matahari yang memancarkan cahaya pada setiap peserta didik dan pada seluruh isi ruang kelas. Rasakan bahwa dirinya memiliki miniatur matahari. Bersamaan dengan aktivitas mengajar, biarkan cahaya hatinya menyentuh dan menghangatkan hati para peserta didik.

Jiwa sebagai bagian unsur insaniyah

Unsur kedua dari hakekat batiniyah manusia adalah jiwa, dalam bahasa arab disebut *nafs,* dalam psikologi Barat disebut "ego", dalam bahasa Indonesia dikenal sebagai diri. Kebanyakan penulis sufi menggunakan istilah "*nafs*" merujuk pada sifat-sifat dan kecenderungan buruk manusia. Pada tingkatan terendah, "*nafs*" adalah hal yang membawa seseorang pada ketersesatan, perbuatan yang bersifat hewani.[254]

Secara istilah, "*nafs*" dipahami sebagai proses yang dihasilkan dari interaksi antara ruh dan jasad. Ia bukan struktur psikologis yang bersifat statis, tetapi bersifat dinamis. Menurut Raghip Al-Jerrahi, proses yang dihasilkan dari interaksi keduanya berada dalam kedua kecenderungan yang serba mungkin; kecenderungan material dan spiritual. Proses ini menghasilkan kecenderungan material sehingga dapat menyimpang berupa hal-hal yang bersifat negatif. Hal ini terjadi ketika ruh memasuki jasad. Ia terbuang dari asalnya yang bersifat immateri, kemudian "*nafs*" mulai terbentuk. Di sini, ruh terpenjara di dalam benda materi dan mulai menyerap aspek-aspek materi. Selanjutnya, aspek-aspek material mendominasi, *nafs* tertarik pada

[252] Suhandoko, '30 Kutipan Bijak Socrates, Tentang Cinta, Pernikahan, Dan Kebahagiaan', *Viva.Com*, April 2025.

[253] G.

[254] G.

kesenangan dan keuntungan duniawi. Selain itu, proses ini juga dapat menghasilkan kecenderungan spiritual sehingga melahirkan hal-hal yang bersifat positif. Hal ini terjadi ketika *nafs* bertranformasi, ia menjadi lebih tertarik pada hal-hal yang bersifat transendetal ketuhanan.[255]

Menurut Raghip Al-Jerrahi, *nafs* ini memiliki tujuh tingkat perkembangan, yaitu tirani, penuh penyesalan, terilhami, tenteram, ridla, diridlai, dan suci. *Nafs* tirani adalah *nafs ammarah,* nafsu yang memerintah, nafsu yang mendominasi. *Nafs* jenis ini merupakan jenis yang terendah. Ia berusaha mendominasi dan mengendalikan pikiran dan tindakan manusia dan sering berhasil. Seseorang yang dikuasi oleh nafsu tirani secara rutin tetap menjalankan perintah agama tetapi dalam orientasi materi duniawi, kesenangan dan pencitraan hidup dan gila pujian, bahkan dirinya yakin berada di jalan yang benar karena ketidakmampuannya melihat kesalahan dirinya sendiri.[256] Seringkali *nafs* ini bekerja di luar kesadaran diri sehingga tidak mudah dikendalikan. Dalam kajian psikologi Barat *nafs* jenis ini, disebut ego negatif. *Nafs* jenis ini dimiliki oleh setiap manusia dan tidak harus dibuang, tapi cukup ditempatkan pada tempatnya. Raghip Al-Jerrahi mengatakan psikologi sufi tentang hati adalah psikologi spiritual yang sangat dalam. Ia tidak mengabaikan kecenderungan negatif yang kita miliki, namun menempatkan pada tempatnya. Cara yang ditawarkan adalah tranformasi dari sifat-sifat negatif menjadi sifat-sifat positif.[257] Sebagai contoh sifat bohong diganti dengan sifat jujur melalui proses habituasi yang disertai dengan sistem yang berbasis pada konsistensi kognitif. Secara teologis, Raghip Al-Jerrahi mengusulkan terapi pembiasaan dzikir "*laa ilaaha illaa Allah*".[258] Makna filosofis kalimat tahlil ini adalah seorang yang beriman dituntut untuk selalu bergerak dari titik negatif berupa sifat-sifat tercela menuju titik positif berupa sifat-sifat terpuji.[259] Praktik dalam pendidikan dan pembelajaran berupa budaya berdzikir dengan kalimat tahlil sebelum kegiatan dimulai, baik dalam bentuk *lafdzî, maknawî* maupun filosofi dan habituasi dengan membayangkan semua sifat-sifat tercela yang

[255] G.
[256] G.
[257] G.
[258] G.
[259] Syamsul Arifin dan Nur Hayati Mufida, *Manajemen Berbasis Tauhid Konsep Dan Aplikasi Pembiayaan Menuju Madrasah Bermutu*, ed. by Abdul Qudus, I (Mataram: Sanabil, 2020).

dimiliki untuk kemudian ditransformasikan menjadi sifat-sifat terpuji.[260]

Dengan langkah-langkah ini, dimungkinkan cahaya iman dan pemahaman batiniah akan tumbuh, dan selanjutnya seseorang yang mangalami ini mampu melihat dirinya secara jernih. Dalam situasi seperti ini akan tumbuh *nafs* penuh penyesalan (*nafs lawwamah*). Namun egoisme dan kecintaan pada diri sendiri masih sangat tinggi sehingga kesetiaannya pada kebenaran masih setengah hati. Mengaku mencintai secara spiritual dengan sepenuh hati, tetapi masih mempertimbangkan hal-hal yang bersifat materi. Keangkuhan ego masih begitu kuat sehingga terlepas dari kepekaan batiniyah yang sedang tumbuh.[261] Dalam situasi seperti menurut Raghip Al-Jerrahi, seseorang dituntut peka terhadap alam bawah sadarnya sehingga terlihat lebih jelas jati dirinya. Jika kepekaan dilatih secara terus menerus melalui *muhâsabah* dan *muqârabah*, dia akan merasakan kesenangan dan kenyamaan dalam melakukan kegiatan spiritual, melakukan kebaikan atas panggilan diri. Pada tahapan ini, *nafs*-nya berada pada tahapan terilhami. Dirinya mampu mengalami hal-hal spiritual yang selama ini hanya tahu melalui bacaan dan cerita. Dalam diri tumbuh rasa cinta hakiki kepada Tuhan dan kepada ciptaan-Nya. Inilah awal praktik tasawuf sejati.[262] Ketika seseorang mencapai titik spiritual seperti ini, jiwanya merasa tenteram. Pekerjaan batiniyah yang diperlukan pada tingkatan ini adalah mengurangi perasaan terpisah dari Tuhan dan mulai menyatukan beragam kecenderungan yang telah dibangun. Tekanan dari alam dasar bawah berkurang kekuatannya, sementara energi dari alam-bawah-sadar atas mengalami peningkatan. Namun, wilayah kesadaran sudah membatasi ke dua jenis alam bawah sadarnya. Pada titik ini, seseoang akan lebih peka terhadap kedamaian diri sendiri. Pusat jiwa "Aku" yang awalnya disibukkan dengan hal-hal yang bersifat temporal dan terbatas, beralih pada jiwa dengan sudut pandang yang tak terbatas dan abadi.[263] Dalam perspektif psikoanalisis sigmund Freud, *Id* yang awalnya memiliki kekuatan yang sangat tinggi,[264] menjadi melemah, akhirnya individu bebas dari kekuatan *Id*.[265]

---

[260] Syamsul Arifin dan Nur Hayati Mufida.

[261] G.

[262] G.

[263] G.

[264] Sigmund FREUD, *Psychoanalysis. In: An Introduction to Theories of Personality*, 2014.

[265] G.

Pertumbuhan spiritual yang bergerak secara perlahan seiring dengan keberhasilan seseorang melampaui pada tingkatan yang lebih tinggi, diri menjadi tenteram dan diri yang ridla dan diridlai Tuhan. Tumbuh dalam dirinya hanya rasa syukur dan cinta kepada Tuhan. Sepahit apa pun hidup yang dilalui terasa manis. Penderitaan dan ujian duniawi bagaikan mimpi. Dirinya mengalami keajaiban, kebebasan dan ketulusan. Dirinya tidak akan tergoda dengan hal-hal duniawi. Pada pergerakan berikutnya, *nafs* yang ridla menjadi diridlai Tuhan. Pada tahap ini, seseorang menfanakkan dirinya. Dalam keyakinan tauhidnya, dirinya tidak boleh ada karena yang ada hanya Yang Maha Ada, yaitu Allah. Jika seseorang telah berhasil menfanakkan dirinya, maka tidak ada dikotomi atau dualitas di dalam jiwa. Jiwa dan *nafs* menjadi satu. Kini, kesatuan ilahiyah dari dunia semakin tampak. Mengutip penyataan Jalaluddin al-Rûm*î,* dunia tampak menjadi berseberangan, bagaikan cermin pecah yang menampakkan bayangan yang sama. Jika berhasil disatukan pecahan kaca tersebut dan menjadi utuh kembali, maka ia memantulkan hanya satu bayangan. Jika berhasil mencapai pada tingkatan ini, *nafs* akan menjadi suci. Pada tingkatan *nafs* yang tertinggi ini, tidak banyak individu yang berhasil karena sudah melaupaui diri yang utuh. Pada tingkatan ini, tidak ada lagi ego atau pun diri, yang tertinggal hanyalah kesatuan dengan Tuhan.[266] Dalam bahasa Ibnu Arabi, *wahdatul wujûd* kesatuan wujud.

Secara umum, untuk mencapai tingkatan *nafs* dari satu tingkatan ke tingkatan yang lebih tinggi perlu dilakukan latihan transformasi diri. Menurut Raghip Al-Jerrahi, seseorang harus mampu menjinakkan *gremlin* bitiniyahnya. *Gremlin* adalah makhluk kecil khayalan yang mengganggu kelancaran suatu rencana atau kerja mesin. Ego negatif yang ada setiap diri dibayangkan sebagai *gremlin. Gremlin* seseorang adalah pikirannya sendiri, ia bertindak sebagai 'teman', pelindung, pengendali, dan pemerhati. Padahal sejatinya, ia adalah musuh, penghancur dan menjadikan seseorang berperilaku buruk. Jika seseorang berhasil menvisualisasikan *gremlin*-nya dalam berbagai aspek sehingga ia tampak jelas, maka dia mudah menjinakkannya. [267] Dalam pendidikan atau pembelajaran, latihan seperti ini dapat dilakukan dengan membuat potret diri secara utuh dalam berbagai aspek, melalui catat diri, penerungan, koreksi antar sesama yang didukung dengan ketulusan hati, tanpa tendensi dan diperkuat dengan *sense of epistem*.

Ruh sebagai bagian unsur insaniyah

[266] G.

[267] G.

Unsur ketiga insaniyah adalah ruh. Dalam tradisi sufi, setiap orang memiliki tujuh ruh, atau tujuh sisi dari keseluruhan jiwa, yaitu ruh mineral, nabati, hewani, pribadi, insani, rahasia, dan maharahasia. Masing-masing ruh ini memiliki tingkatan evolusi yang berbeda. Ketujuh ruh ini bersifat seimbang. Perkembangan spiritual seseorang bukanlah berkenaan dengan pengembangan jiwa yang lebih tinggi dan mengabaikan yang lebih rendah. Dalam sufisme, perkembangan spiritual sejati berarti perkembangan seluruh individu secara seimbang, termasuk tubuh, akal, dan ruh. Selain itu, dalam sufisme seluruh kehidupan adalah bagian dari praktik spiritual. Seluruh kegiatan positif apa pun bentuk dan jenisnya sama seperti doa dan meditasi memiliki peluang bagi berkembangnya spiritual. Untuk membangun keseimbangan ketujuh ruh ini, menurut Raghip Al-Jerrahi seseorang harus sering melakukan dialog dengan diri, diri sebagai tubuh, emosi, akal, ego, hati, pusat spiritual. Misalnya, aku memiliki akal pikiran, namun aku bukanlah semata-mata akal pikiranku. Kecerdasanku adalah alat berharga untuk menemukan dan memahami sesuatu. Kualitasnya berubah seiring banyak aku belajar. Aku menghargai akal pikiranku sebagai sumber perencanaan dan pemahaman. Aku memiliki akal pikiran, namun aku bukanlah semata-mata akal pikiran.[268]

Latihan ini bertujuan agar potensi-potensi positif peserta didik berkembang secara integratif, seimbang, harmoni, dan utuh, sehingga mereka tumbuh menjadi manusia seutuhnya. Sebenarnya, dengan spirit yang sama apa yang dilakukan oleh psiko-sufistik juga terdapat dalam konsep pendidikan holistik. Miller mengatakan, pendidikan holistik adalah pendidikan yang menumbuhkan dan meningkatkan seluruh potensi atau kecakapan peserta didik secara harmonis (seimbang dan terintegratif) meliputi potensi intelektual, emosional, fisik, sosial, estetika, dan spiritual.[269] Namun, terdapat perbedaan prinsip dari keduanya berupa esensi kecerdasan spiritual dalam perspektif psiko-sufistik bersumber dari ruh ilahiyah, sementara dalam pandangan pendidikan holistik tumbuh dari dalam diri seseorang yang tidak (atau tidak selalu) berkaitan dengan ketuhanan.

[268] G.

[269] J. P. Miller, *Holistic Learning and Spirituality in Education: Breaking New Ground* (New York, 2005).

PENUTUP

Eksistensi Islam sebagai agama di wilayah sosial kemanusiaan terasa ada dan terjaga bergantung pada akhlak karimah sebagai esensi dan substansinya yang wajib dijadikan identitas dan baju kehidupan umat Islam. Universalitas ajaraannya tidak hanya bergantung pada wujudnya sebagai *kalâm Allâh* yang memiliki kebenaran mutlak, tetapi juga pada usaha mewujudkannya dalam kehidupan nyata melalui pendidikan, bagimana nilai-nilai transendental keislaman diinternalisasikan atau dieksternalisasikan atau dipersonalisasikan pada setiap individu-individu muslim sehingga membentuk suanasa batiniyahnya menjadi "rumah Allah" yang memancarkan cahaya kebenaran dalam kehidupan melalui sikap dan perilakunya di wilayah sosial. Secara umum, pendidikan akhlak selama ini belum berhasil secara maksimal membentuk suasana bathiniyah mereka menjadi "rumah Allah" sehingga perilaku mereka cenderung berada tataran *adabiyah* belum sampai pada tingkatan *akhlâqiyah*. Terlihat dari perilaku mereka yang tampak bukan sifat alamiah dan istiqamah, tetapi sifat artifisial dan inkonsistensi. Kedua sifat ini akan semakin menguat di era peradaban digital yang membawa arus disrupsi moral. Oleh karena itu, perlu revitalisasi pendidikan akhlak secara filosofis yang didukung dengan pendekatan psiko-sufistik. Dengan revitalisasi ini, pendidikan akhlak berpotensi berhasil membentuk individu-individu muslim yang memiliki kecerdasan kompleks yang bersumber dari ruh ilahiyah sehingga mereka mampu berinteraksi dan berkomunikasi secara konstruktif dan produktif bukan destruktif dan konsumtif di era peradaban digital. Lebih dari itu, mereka terdorong untuk aktualisasi diri yang diikuti dengan tindakan kontributif dalam membangun tatanan kehidupan yang lebih ideal sebagai wujud penghambaan kepada Allah.

DAFTAR PUSTAKA

A. E. Maikaba, B., & Msughter, 'Digital Media And Cultural Globalisation: The Fate Of African Value System', Humanities And Social Sciences, 12(1), 214-220., 12.1 (2019), 214–20.

A. H. Maslow, Self-Actualization (Tiburon, CA: Big Sur Recordings, 1971) <http://www.sps70.org/SelfActualization082515.pdf>.

A. Turner, J. H., & Maryanski, Functionalism (Menlo Park, CA: Benjamin/Cummings Publishing Company, 1979).

Achmad MUBAROK, 'Tasawuf Dan Psikologi Islam', Refleksi, 2004, 6.1: 33-44., 6.1 (2004), 33–44.

Administrator, 'Pesta Elektoral Di Negeri Berpenduduk Muslim Terbesar', Indonesia.Go.Id, 28 May 2019

<https://indonesia.go.id/narasi/indonesia-dalam-angka/politik/pesta-elektoral-di-negeri-berpenduduk-muslim-terbesar>.

Afreiza Octaguna A And Others, 'Nusantara: Jurnal Pendidikan, Seni, Sains Dan Sosial Humaniora', 2023, 1–17 <Https://Doi.Org/10.11111/Nusantara.Xxxxxxx>.

Afreiza Octaguna A And Others, 'Sikap Intoleransi Pada Kehidupan Beragama Di Indonesia, Studi Kasus "Cilegon, Kota Tanpa Gereja"', 2023, 1–17 <Https://Doi.Org/10.11111/Nusantara.Xxxxxxx>.

Ahmad Isnaini, 'Kekerasan Atas Nama Agama', Kalam, 8.2 (2017), 213 <https://doi.org/10.24042/klm.v8i2.221>.

Al-Syahid Al-Syaikh Murtadla Muthahary, Falsafah Al-Akhlaq, Ed. By Al-Syaikh Wajih Al-Musabbih, I (Dal Al-Ma'arif Al-Islamiyat Al-Tsaqafiyat, 2023).

Al-Syaikh Muhammad Hasyim Asy'ary, Adabu Al-'Alimi Wa Al-Muta'allimi, Ed. By Muhammad 'Isham Hadziq, I (Jombang: Maktabah Al-Turats Al-Islamy, 1995).

Aluh Shiba HIZMIAKANZA, Strategi Revitalisasi Kawasan Urban Heritage Banten Lama, 2018 <https://core.ac.uk/download/pdf/347684603.pdf>.

Alvin Toffler, Kejutan Masa Depan, Ed. By Dra. Sri Koesdiyatinah, Keempat (Jakarta: Simpati, PT. Pantja, 1992).

Ana Indah. LESTARI, 'Revitalisasi Wakaf Untuk Kemaslahatan Umat', Jurnal Zakat Dan Wakaf, 2018, 4.1: 55-72., 4.1 (2018), 55–72.

Andy Riza Hidayat Insan Alfajri, Dhanang David Aritonang, Irene Sarwindaningrum, 'Calon Guru Besar Terlibat Perjokian Karya Ilmiah', Kompas.Id, 10 February 2023 <Https://Www.Kompas.Id/Baca/Investigasi/2023/02/09/Calon-Guru-Besar-Terlibat-Perjokian-Karya-Ilmiah>.

Arrumaisha Fitri, 'Program Preventif Bunuh Diri Untuk Mengurangi Ide Dan Percobaan Bunuh Diri Pada Mahasiswa', Journal Of Clinical, Industrial, Social And Educational Psychology, 2023, 12–22 <Https://Doi.Org/>.

B. Arora, 'Importance Of Emotional Intelligence In The Workplace', International Journal Of Engineering And Applied Sciences, 4.4 (2017), 257492.

Bella Reza And Others, 'Pemalsuan Ijazah (Suatu Penelitian Di Wilayah Hukum Pengadilan Negeri Banda Aceh) Pendahuluan Tindak Pidana Pemalsuan Ijazah Yang Masih Terjadi Sampai Saat Ini Merupakan Gambaran Dari Masalah Kriminalitas Yang

Merupakan Masalah Sosial Yang Tidak Dapat D', 3.2 (2019), 256–66.

Cicin Yulianti, 'Pelajar Indonesia Torehkan 108 Prestasi Dunia Sepanjang 2023, Ini Daftarnya', Detik.Com, 2 February 2024 <https://www.detik.com/edu/edutainment/d-7172360/pelajar-indonesia-torehkan-108-prestasi-dunia-sepanjang-2023-ini-daftarnya.%0A%0ADownload Apps Detikcom Sekarang https://apps.detik.com/detik/>.

David W. GILL, Becoming Good: Building Moral Character (Intervarsity Press, 2000, 2000) <Https://Books.Google.Co.Id/Books?Hl=Id&Lr=&Id=Yin-Enbgwu0c&Oi=Fnd&Pg=PA1&Dq=Character+Building&Ots=F4u-Hd2qg7&Sig=Qddfqvqu3kk29n6b6kxtay8k8fm&Redir_Esc=Y#V=Onepage&Q=Character Building&F=False>.

Deforty Jihan Farrun And Muh Jufri Ahmad, 'Efektivitas Penegakan Hukum Terhadap Pelaku Penimbunan Bahan Pokok', Bureaucracy Journal: Indonesia Journal Of Law And Social-Political Governance, 3.1 (2023), 871–84 <Https://Doi.Org/10.53363/Bureau.V3i1.221>.

Diah Yuliarizki, Muhajirin Muhajirin, And Hedhri Nadhiran, 'Perjokian Karya Ilmiah Dalam Tinjauan Hadis', Al-Bayan: Jurnal Ilmu Al-Qur'an Dan Hadist, 7.1 (2023), 145–60 <Https://Doi.Org/10.35132/Albayan.V7i1.685>.

Douglas C. Youvan, 'The Erosion Of Spiritual Thinking In The Modern Technological Era: Causes, Consequences, And Prospects. 2024.', 2024, P. 50.

E. O. Oyinlade, 'Technological Culture And The Challenge Of Erosion Of Yorùbá Moral Values', African Journal Of Culture, History, Religion And Traditions, 7(3), 1-9., 7.3 (2024), 1–9.

E. Zvereva, 'Digital Ethics in Higher Education: Modernizing Moral Values for Effective Communication in Cyberspace', Online Journal of Communication and Media Technologies, 13(2), E202319., 13.2 (2023), e202319.

Et Al. ANWAR, Sholihul, 'Development Of Islamic Personality In The Digital Era With A Monotheism-Based Character Education Model', Jurnal Pedagogy, 2024, 17.2: 189-198., 17.2 (2024), 189–98.

Et Al. PREMKUMAR, K., 'Need And Importance Of Moral Values And Self Confidence Of Secondary School Students', Journal Of Namibian Studies, 2023, 33., 33 (2023), 5261.

Ezzeddin Aykal, 'Maday Shihhah Hadits Ya'ti Zamanu 'Ala Ummaty La Yabqa Min Al-Islami Illa Ismuhu', Habr Al-Islam, 25 November 2024 <Https://Www.Islamink.Com/2021/01/Blog-Post_9.Html>.

Fadi. AL-KHASAWNEH, 'A Systematic Review Of The Eclectic Approach Application In Language Teaching', Saudi Journal Of Language Studies, 2.1 (2022), 17–27.

Fakhruddin Ar-Razi, Mafatih Al-Ghaib, 3rd edn (Beirut: Daru Ihya' At-Turats Al-Arab) <https://tafsir.app/alrazi/91/7>.

Fazlur Rahman, Islam, Ed. By Ammar Haryoto, Pertama (Bandung: Pustaka, 1984).

Frager G., Psikologi Sufi Untuk Transformasi Hati, Jiwa Dan Ruh, ed. by S.F Qamaruddin, 1st edn (Jakarta: Zaman, 2024).

G. A. Nmah, P. E., Abalogu, D. M., & Anahalu, 'Nmah, P. E., Abalogu, D. M., & Anahalu, G. A.', Estaga Journal Of Philosophy, Arts And Humanities, 1.1 (2024), 37–46.

G. A. Nmah, P. E., Abalogu, D. M., & Anahalu, 'Re-Evaluation Of Norms And Value System Deteriotion Among Igbo Youth In A Digitalized Society: The Way Forward', Estaga Journal Of Philosophy, Arts And Humanities, 1.1 (2024).

H. Gardner, Multiple Intelligences: The Theory In Practice. (Basic Books/Hachette Book Group., 1993).

H. Mykola, K., Danylo, S., Liudmyla, H., & Tetiana, 'Man In The Conditions Of Digital Civilization: Cognitive-Ethical Perspective', European Socio-Legal And Humanitarian Studies, 1 (2022), 117–26.

Harun Nasution, Harun Nasution Islam Rasional Gagasan Dan Pemikiran, Ed. By Saiful Muzani (Bandung: Mizan, 1995).

Hendro Wijayanto, Abdul Haris Muhammad, And Dedy Hariyadi, 'Analisis Penyalahgunaan Data Pribadi Dalam Aplikasi Fintech Ilegal Dengan Metode Hibrid', Jurnal Ilmiah SINUS, 18.1 (2020), 1 <Https://Doi.Org/10.30646/Sinus.V18i1.433>.

I. B. Alaloul, W. S., Liew, M. S., Zawawi, N. A. W. A., & Kennedy, 'Industrial Revolution 4.0 In The Construction Industry: Challenges And Opportunities For Stakeholders', Ain Shams Engineering Journal, 11(1), 225-230., 11.1 (2020), 225–30.

Ibnu Maswaweh, Tadzhibu Al-Akhlaq Wa Tadlhiru Al-A'raq, Ed. By 'Imad Al-Hilaly, I (Thaly'at Al-Nur, 2005)

Ibnu Qayyim Al-Jauziyat, Madaiju Al-Syalikina, Ed. By Nashir Sulaiman Al-Sa'awy Dkk., II (Riyad: Dar Al-Shami'iy Li Al-Nasyr, 2011).

Ihsanuddin Dian Erika Nugraheny, 'Ada 1.385 Pejabat Dipenjara Karena Korupsi, Jokowi: Terlalu Banyak!', Artikel Ini Telah Tayang Di Kompas.Com, 12 December 2023.

Ika Kartika, Fajrul Hamdi Barmawi, And Neni Yuningsih, 'Kajian Aset Komunitas Dalam Menelaah Kendala Implementasi Kebijakan Penanganan Konflik Sosial Perkelahian Massal "Tawuran" Di Kota Jakarta Pusat', Visa, 4.1 (2024), 104–13.

Indra Rahayu, 'Kejahatan Korporasi Terhadap Masyarakat Dan Lingkungan Dalam Perspektif Etika Bisnis', Das Sollen: Jurnal Kajian Kontemporer Hukum Dan Masyarakat, 1.02 (2023), 1–16 <https://doi.org/10.11111/dassollen.xxxxxxx>.

Inten Esti Pratiwi Alinda Hardiantoro, 'Daftar Negara Paling Dermawan Di Dunia 2023, Indonesia Masih Nomor Satu', Kompas.Com, 10 November 2023 <https://kmp.im/app6>.

J R B Mandey, D O Setiabudhi, And C D Massie, 'Tindak Pidana Penyalahgunaan Hak Suara Dalam Pemilihan Umum Di Indonesia', Lex Privatum, 2024 <Https://Ejournal.Unsrat.Ac.Id/Index.Php/Lexprivatum/Article/View/54856%0Ahttps://Ejournal.Unsrat.Ac.Id/Index.Php/Lexprivatum/Article/Download/54856/46001>.

J. Arthur, 'Convergence On Policy Goals: Character Education In East Asia And England', Journal Of International And Comparative Education (JICE), 59-71., 2016, 59–71.

J. P. Miller, Holistic Learning and Spirituality in Education: Breaking New Ground (New York, 2005).

Jean. Marshall Macluhan Baudrillard, 'Understanding Media: The Extensions Of Man, Mc Graw-Hill Book Company, Cop. 1964.', L'Homme Et La Société, 1967, 5.1: 227-230., 5.1 (1967), 227–30.

Jean-Michel Vienne, 'Éducation Et Empirisme: Les Apories De John Locke. Rassegna Di Pedagogia: Pädagogische Umschau', Trimestrale Di Cultura Pedagogica, I–XXII.1/2 (214AD), 83–98.

Jennifer BLEAZBY, 'Fostering Moral Understanding, Moral Inquiry & Moral Habits Through Philosophy In Schools: A Deweyian Analysis Of Australia's Ethical Understanding Curriculum', Journal Of Curriculum Studies, 2020, 52.1 (2020), 84–100.

John A. DARR, On Character Building: The Reader And The Rhetoric Of Characterization In Luke-Acts (Wipf And Stock Publishers, 2020) <Https://Books.Google.Co.Id/Books?Hl=Id&Lr=&Id=Clqteaaaqbaj&Oi=Fnd&Pg=PA8&Dq=Character+Building&Ots=Txvmjurqbd&Sig=Pei3qjZidhdPB0v7n7nkR7qhBps&Redir_Esc=Y#V=Onepage&Q=Character Building&F=False>.

K. Sterelny, 'Moral Nativism: A Sceptical Response', Mind & Language, 25(3), 279-297., 25.3 (2010), 279–97.

Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI), 'Revitalisasi', Https://Www.Kbbi.Web.Id/Revitalisasi, 2025 <https://www.kbbi.web.id/revitalisasi>.

Kota Jambi And Others, 'Sosial Horizon Jurnal Pendidikan Sosial Analisis Fenomena Kenakalan Remaja Pada Komunitas Geng Motor Received : Revised : Accepted : Horizon ':, 11.2 (2024), 211–18 <Https://Doi.Org/10.31571/Sosial.V11i2.5755>.

L. G. Wahba, M. A., & Bridwell, 'Maslow Reconsidered: A Review Of Research On The Need Hierarchy Theory', Organizational Behavior And Human Performance, 15.2 (1976), 212–40.

L. V. Baeva, 'Existential And Ethical Values In An Information Era', Journal Of Human Values, 20.1 (2014), 33–43.

Louise. PORTER, Cognitive Skills. In: Educating Young Children With Additional Needs (Routledge, 2020).

M H Prasetyo, 'Kejahatan Politik Uang (Money Politics) Dalam Pemilihan Umum Kepala Daerah Terhadap Konstruksi Pemerintahan', Administrative Law And Governance Journal, 3.3 (2020), 464–80 <Https://Ejournal2.Undip.Ac.Id/Index.Php/Alj/Article/View/9533>.

M. A. Fianto, L., & Ghofur, 'Commodification Of Religion: Disruption And Shallowing Of Religious Values In The Digital Era.', The Sunan Ampel Review Of Political And Social Sciences, 3(1), 33-44., 3.1 (2023), 33–44.

M. Clark, 'The Social Consequences Of The Information Civilization: Cyber Risks To Youth In The Digital Age', Journal Of Policy Options, 5(2), 20-27., 5.2 (2022), 20–27.

M. G. Singer, 'The Categorical Imperative.', The Philosophical Review, 63.4 (1954), 577–59.

M. Naufal WALIYUDDIN, 'Pendidikan Nilai Perspektif Psikosufistik (Integrasi Psikologi Dan Tasawuf Dalam Mengembangkan Spiritualitas Dalam Pendidikan)', Syifa Al-Qulub: Jurnal Studi Psikoterapi Sufistik, 2021, 5.2., 5.2 (2021), 86–96.

M. Tosun, 'Digitalization And Spiritual Values In The Context Of Spiritual Counseling', Türk Manevi Danışmanlık Ve Rehberlik Dergisi, (8), 141-162., 8 (2023), 141–62.

M. U. Usama, H. A., Khan, M. A., Khan, H. W., & Raheel, 'Islam And The Sources Of Complete Morality', Journal Of Positive School Psychology, 6.12 (2022), 268–77.

Miftakhur Rokhman Habibi And Isnatul Liviani, 'Kejahatan Teknologi Informasi (Cyber Crime) Dan Penanggulangannya Dalam Sistem Hukum Indonesia', Al-Qanun: Jurnal Pemikiran Dan Pembaharuan Hukum Islam, 23.2 (2020), 400–426 <Https://Doi.Org/10.15642/Alqanun.2020.23.2.400-426>.

Mirza Ayunda Pratiwi And Niki Aisya, 'Fenomena Plagiarisme Akademik Di Era Digital', Publishing Letters, 1.2 (2021), 16–33 <Https://Doi.Org/10.48078/Publetters.V1i2.23>.

Muhammad Abi Hamid Al-Ghazali, Ihya' 'Ulum Al-Din, Ed. By Al-Imam Al-Hafidz Al-'Iraqy, II (Bairut: Al-Daru Al-Khair, 1993).

Muhammad Hatta And Husni, Zulfan, 'Kejahatan Penistaan Agama Dan Konsekuensi Hukumnya', Al-Adl : Jurnal Hukum, 13.2 (2021), 342 <Https://Doi.Org/10.31602/Al-Adl.V13i2.4532>.

Muhammad Irham Irham, 'Penyalahgunaan Obat Tramadol Di Kalangan Remaja (Studi Kasus Pada Remaja Di Kabupaten Bima', Jurnal Pendidikan Ips, 11.2 (2021), 86–94 <https://doi.org/10.37630/jpi.v11i2.477>.

Muhammad Nuriy Jasim, Al-Tashawwuf Al-Islamy Fi Mandzuri Ashhabi Al-Diyanati Al-Samawiyati (Dairah Al-Muassasat Al-Diniyat Al-Khairiyat, 2022).

Muhammad Ridwan, 'Skandal Korupsi BBM Rp193,7 Triliun Bermuara Sampai Mana?', Bisnis.Com, 2025 <http://bit.ly/AppsBisniscomPS%0AiOS: http://bit.ly/AppsBisniscomIOS>.

Munir MUNIR, ' أحاديث النبي في تربية الأخلاق للأطفال (إرشاد النبى صلى الله عليه وسلم فى تحلى الأطفال بالفضائل و تخليهم عن الرذائل).', Shaut Al Arabiyyah, 2017, 5.1: 61-78., 5.1 (2017), 61–78.

Naibin Naibin, 'Murtadha Muthahhari: Filsafat Etika Islam', Jurnal Intelektual: Jurnal Pendidikan Dan Studi Keislaman, 10.1 (2020), 104–20 <https://doi.org/10.33367/ji.v10i1.1121>.

Ni Putu Rai Santi Pradnyani, I Nyoman Putu Budiartha, And I Made Minggu Widyantara, 'Tindak Pidana Penipuan Investasi Fiktif Di Pasar Modal Menggunakan Skema Piramida', Jurnal Preferensi Hukum, 3.2 (2022), 443–49 <Https://Doi.Org/10.55637/Jph.3.2.4960.443-449>.

Nurkholis Madjid, 'Menuju Masyarakat Madani', Jurnal Kebudayaan Dan Peradapan, Ulumul Qur'an, 2 (1996), 51–55.

Nurul Karisma And Others, 'Kesehatan Mental Remaja Dan Tren Bunuh Diri: Peran Masyarakat Mengatasi Kasus Bullying Di Indonesia', Edu Cendikia: Jurnal Ilmiah Kependidikan, 3.03 (2024), 560–67 <Https://Doi.Org/10.47709/Educendikia.V3i03.3439>.

O. V. Astafyeva, O. N., Nikonorova, E. V., & Shlykova, 'Culture In The Digital Civilization: A New Stage In Understanding The Future Strategy For Sustainable Development', Observatory Of Culture, 15.5 (2018), 516–31.

P. J. Nickel, 'Disruptive Innovation And Moral Uncertainty', Nanoethics, 14.3 (2020), 259–69.

Preeti OZA, 'Digital Confluence Of Religious And Spiritual.', Available At SSRN 3929287., 2021, Pp. 1–11.

Puri Kurniasih, Edo Galasro Limbong, And Dian Handayani, 'Infografis Alasan Menyontek Dan Tipe-Tipe Penyontek: Pandangan Etika Mengenai Perilaku Menyontek', Jurnal Desain, 6.02 (2019), 112 <Https://Doi.Org/10.30998/Jurnaldesain.V6i2.2969>.

R Nugroho Panji Putro, 'Penegakan Hukum Penyalahgunaan Dana Margin Nasabah Yang Diterima Secara Elektronik Di Bidang Perdagangan Berjangka Komoditi', 272–88.

R. E. Eijaz, A., & Ahmad, 'Electronic Colonialism: Outsourcing As Discontent Of Media Globalization', American International Journal Of Contemporary Research, 1.3 (2011), 134–43.

Randi Eka PUTRA, 'Peningkatan Hasil Belajar Luas Bangun Datar Menggunakan Pendekatan Contextual Teaching And Learning Pada Siswa Kelas Iii Sd Negeri 51/Ii Desa Paku Aji Kecamatan Tanah Sepenggal Lintaskabupaten Bungo', Jurnal Tunas Pendidikan, 1.1 (2018), 41–50.

Rehaf A. MADANI, 'Analysis Of Educational Quality, A Goal Of Education For All Policy', Higher Education Studies, 2019, 9.1: 100-109., 9.1 (2019), 100–109.

Rio Heykal Belvage, 'Mabuk (Di) Indonesia : Membongkar Struktur Di Balik Fenomena Korban Tewas Karena Oplosan', Umbara, 2.2 (20,19), 97–112 <Https://Doi.Org/10.24198/Umbara.V2i2.20450>.

Robert LAURIN, 'The Concept of Man as a Soul', The Expository Times, 72.5 (1961), 131–34.

Roberto Thomas Arruda, Lanamadzij Al-Akhlaqiyah Al-Akhlaq Fi 'Ushuri Ma Qabla Al-Tarikh (Terra A Vista, 2025) <Https://Philpapers.Org/Archive/THOYOH.Pdf>.

S. Baker, 'Who's Shaping Whom? Digital Disruption in the Spiritual Lives of Post-Familial Emerging Adults.', Journal of Youth and Theology, 16.2 (2017), 117–43.

Sabila Dina Hanifah, R Nunung Nurwati, And Meilanny Budiarti Santoso, 'Seksualitas Dan Seks Bebas Remaja', Jurnal Penelitian Dan Pengabdian Kepada Masyarakat (JPPM), 3.1 (2022), 57 <Https://Doi.Org/10.24198/Jppm.V3i1.40046>.

Sigmund FREUD, Psychoanalysis. In: An Introduction to Theories of Personality, 2014.
Suhandoko, '30 Kutipan Bijak Socrates, Tentang Cinta, Pernikahan, Dan Kebahagiaan', Viva.Com, April 2025.
Susan D. THOMPSON, Ross A.; CALKINS, 'The Double-Edged Sword: Emotional Regulation For Children At Risk', Development And Psychopathology, 8.1 (1996), 163–82.
Susanna. Mancini, 'The Power Of Symbols And Symbols As Power: Secularism And Religion As Guarantors Of Cultural Convergence', Cardozo L. Rev., 30 (2008), 2629.
Swatantra Singh RATHOD, 'Fostering Communication Skills Among Teams In Organizations', IUP Journal Of Soft Skills, 2022, 16.3., 16.3 (2022), 35.
Syamsul Arifin dan Nur Hayati Mufida, Manajemen Berbasis Tauhid Konsep Dan Aplikasi Pembiayaan Menuju Madrasah Bermutu, ed. by Abdul Qudus, I (Mataram: Sanabil, 2020).
T. Fikhtner, O., & Salova, 'A Human Of Information And Digital Civilization. European Proceedings Of Social And Behavioural Sciences.', 2021.
V. Dusanka, S., Ewa, D. P., & Dusko, 'The Impact Of Digital Civilization On Society And The (Consumer) Identity Of Individuals', Industry 4.0, 8(2), 60-64., 8.2 (2023), 60–64.
Wahyu Mustajab And Angga Dwilaksono Prakoso Dan, 'Penerapan Perkap Polri Nomor 6 Tahun 2019 Tentang Penyidikan Tindak Pidana Dalam Kasus Pembunuhan Ibu Dan Anak Di Subang', 10 (2022), 221–28.
Yacobus Rahman, Anisa; Ndona, 'Membangun Karakter Bangsa Melalui Pendekatan Nilai Dalam Pkn: Tantangan Dan Solusi', Pendas: Jurnal Ilmiah Pendidikan Dasar, 2024, 9.3., 9.294–305 (2024).
Yudha Farhan, Aji Pangestu, And Sudiman Sihotang, 'Analisis Yuridis Kejahatan Bisnis Berupa Penggelapan Dana Perusahaan Berdasarkan Pasal 374 KUHP (Studi Kasus Di Wilayah Hukum Polres Bogor)', 3 (2024), 13704–17.
Zahra Dasht DARVISHZADEH, Kobra; BOZORGI, 'The Relationship Between Resilience, Psychological Hardiness, Spiritual Intelligence, And Development Of The Moral Judgement Of The Female Students', Asian Social Science, 2016, 12.3: 170-176., 12.3 (2016), 170–76.
Zaky Mubarak, *Al-Akhlaq 'Inda Al-Ghazaly* (Bairut: Dar Al-Qalm Li Thaba'at Wa La-Nasyr Wa Al-Tauzi', 2020).

MENGHIDUPKAN DAN MERAWAT KEMBALI SPIRITUALITAS GENERASI MUDA: URGENSI REKONTRUKSI METODOLOGIS

Prof. Dr. Ahyar, M.Pd.
(Guru Besar dalam Kepakaran Pendidikan Spiritual)

PROLOG

Tema-tema tentang kajian spiritual telah berkembang seiring dengan perkembangan peradaban masyarakat dunia. Penulis teringat tentang satu tema kuliah saat menempuh studi S3 dari Almarhum Prof. Dr. H. Muhaimin, MA, satu *statement* beliau, "setiap tahun *trend* kesadaran spiritual masyarakat muslim Indonesia semakin baik, lebih-lebih pada dimensi ritual personal (spiritual) jika dibandingkan dengan ritual sosial". Prof. Muhaimin (Almarhum) mencontohkan, jamaah haji Indonesia lebih dari 200 ribu orang setiap tahun, dan bahkan di antara mereka ada yang sudah melaksanakan haji beberapa kali. Demikian juga jamaah umrah, setiap tahun menunjukkan peningkatan yang signifikan. Hal ini menjadi bukti bahwa kesadaran spiritual individu masyakarat Indonesia terus mengalami peningkatan.[270] Kesadaran spiritual ini tumbuh sebagai adanya, *pertama;* kekuatan spiritual akibat dehumanisasi sikap yang lebih berorientasi ibadah *mahdhah* daripada ibadah *ghairu mahdah*, *kedua;* rasa cinta yang mendalam atas panggilan suci dan pesan-pesan Tuhan dalam Firman-Nya agar menuju ke tanah suci yang diberkahi. Fenomena ini mencerminkan kesadaran spiritual yang memberikan koherensi dogmatik dalam menghadirkan kesadaran spiritual kolektif, juga membangun kohesi sosial yang semakin baik dan ajeg. Demikian halnya, kesadaran spiritual masyarakat di ruang-ruang sosial, seperti yang tampak di lembaga-lembaga pendidikan baik formal maupun non formal dalam berbagai bentuk dan symbol telah semakin hidup dan berkembang dinamis.

[270]Telah terjadi interkoneksi antara ruang spiritual individu dengan Tuhannya secara komunal setiap tahun. Magnetisitas perjalanan spiritual yang luar biasa dan telah melampui sejarah peradaban manusia sebelumnya. Mereka berkumpul dalam satu dimensi akvitas spiritual dalam satu pusaran geografis yang diberkahi Tuhan. Ini artinya ada pesan spiritual individu yang dibangun, disandingkan dan dikuatkan. Sementara dalam realitas dan trend ritual- pada dimensi kesalehan social masyarakat belum menunjukkan pola yang konsisten. Kesalehan social dalam kondisi tertentu dalam bentuk sporadis, dan dalam kondisi lain mengalami pasang surut. Semestinya jika pesan ini dikomodifikasi ke dalam ruang-ruang social yang lebih ajek akan lebih memberikan dampak jangka panjang sebagai investasi kesalehan social yang penuh dengan nilai-nilai spiritual.

Fenomena ini juga mencerminkan kesalehan spiritual yang tentu sejalan dan selaras dengan kehendak Tuhan dan perintah Nabi kita, bahwa ada keseimbangan *(balance)* antara kesalehan spiritual sebagai perekat individu dengan Tuhan dan kesalehan sosial sebagai perekat individu dengan individu lainnya.

Paul Heelas dalam Bukunya *Spritualities of Life*: *New Age Romanticism and Consumptive Capitalism*[271] memberikan wawasan baru kepada pembaca mengenai Spiritualitas Kehidupan; Romantisme Zaman Baru dan Kapitalisme Konsumtif. Paul menggunakan istilah 'aktivitas holistik' untuk merujuk pada aktivitas tubuh-pikiran-spiritualitas yang dijalankan oleh praktisi spiritual secara holistik, di mana pun aktivitas tersebut berada. Keajegan aktivitas antara pikiran *(knowledge* yang jernih), tubuh *(body-attitude, behavior)* dan spiritual *(value, trust*, tanggung jawab) akan melahirkan insan-insan yang luhur dan berbudi pekerti serta produktif untuk kemaslahatan. Pada salah satu sub tema dalam bukunya, Paul juga menggambarkan kehidupan manusia sebagai *Wellbeing Spirituality* dalam *mainstream* pendidikan saat ini, bahwa pendidikan bertanggung jawab membuatkan ruang-ruang spiritual bagi peserta didik agar mereka dapat memperoleh wawasan tentang pengalaman pribadi dan memiliki nilai-nilai abadi. Hal ini ditandai dengan refleksi dan pemberian makna pada pengalaman keagamaan serta penghargaan pada dimensi non-material dalam kehidupan sekolah. Paul mencontohkan bagaimana semua sekolah di Inggris dan Wales secara hukum diwajibkan memperhatikan perkembangan spiritualitas murid-muridnya. Sementara dalam *mainstream* bisnis,[272] Paul memberikan gambaran perkembangan paling signifikan menyangkut penganut agama di Amerika yang berkontribusi pada minat terhadap spiritualitas di tempat kerja dan mengindikasikan munculnya 'tradisi Zaman Baru'. Istilah 'tradisi Zaman Baru' ini seolah telah membentuk diskusi kontemporer tentang spiritualitas di tempat kerja. Penjelasan Paul tersebut memberikan isyarat mendalam bahwa spiritualitas di ruang pendidikan dan bisnis telah memperoleh perhatian serius setelah mengalami fenomena krisis spiritual. Pada sisi lain, John A Grant dalam bukunya berjudul *Practical Spritualitas With Maher Baba*, [273] mengisahkan seorang tokoh agama Hindu di India yang merefleksikan

---

[271]Paul. Heelas, Spiritualities of Life : New Age Romanticism and Consumptive Capitalism (Blackwell Pub., 2008).p.71

[272] Heelas, Spiritualities of Life : New Age Romanticism and Consumptive Capitalism. P. 69

[273]John A Grant, *Practical Spirituality With Maher Baba* (Merwan Publicatios, 1987).

spiritualitas dalam sepanjang hidupnya dengan mendirikan sekolah agama sebagai media untuk mencintai Tuhan. Rudolf Steiner dalam bukunya *The Philosophy of Spiritual Activity* melihat nilai-nilai kehidupan merupakan esensi dari tujuan hidup. Dunia adalah tempat terbaik untuk hidup dan beraktivitas karena di dalamnya terdapat berkah yang tak terkira nilainya. Segala sesuatunya ada secara harmonis dan penuh dengan tujuan serta patut dikagumi.[274]

KONSEPSIONSI SPIRITUALITAS

Dalam perbincangan akademik di beberapa referensi, istilah spiritual digunakan dengan berbagai terminologi, diantaranya: *wellbeing spirituality, inner life spirituality, spiritual workplace*, kepemimpinan spiritual, dan Kecerdasan Emosi dan Spiritual.[275] Istilah ini bermuara pada satu titik tentang nilai-nilai kebenaran dan sifat-sifat Tuhan. Mengutip pendapat Ary Ginanjar Agustian dalam Bukunya *Spiritual Quotient*. Beliau mengatakan bahwa kekeringan spiritual manusia abad ke abad menunjukkan krisis yang berkepanjangan. Hal ini diakibatkan oleh benturan peradaban karena tidak sejalannya antara *Intelligence Quotiont* (IQ) dengan *Emotional Quotiont* (EQ), atau antara kecerdasan otak dengan kecerdasan emosi. Pendidikan kita terlalu menekankan kecerdasan otak namun kurang proporsional dalam mendidik dan mengajarkan integritas, kejujuran, komitmen, visi, kreativitas, ketahanan mental, kebijaksanaaan, keadilan, prinsip kepercayaan, penguasaan diri, juga sinergi. Padahal nilai-nilai ini sangatlah penting. Shandel yang dikutip oleh Ali Shariati dalam bukunya *Haji* mengatakan, bahwa bahaya terbesar yang dihadapi zaman sekarang bukanlah ledakan bom atom melainkan perubahan *fitrah,* dimana unsur kemanusiaan pada diri manusialah yang sebenarnya mengalami kehancuran sedemikian cepat. Karenanya integrasi antara sain dan agama juga spiritualitas sangat diperlukan.[276] Demikian halnya benturan antara *Emotional Quotiont* (EQ) dengan *Spiritual Quotiont* (SQ). Kehadiran riset ilmiah diantaranya oleh Danah Zohar dan Ian Marshall menunjukkan pembuktian ilmiah tentang pentingnya keberadaan spiritualitas dalam diri manusia (*Spiritual Quotiont*/SQ). Fakta berikutnya Ian Mitroff dan Elizabeth A Denton

---

[274]Rudolf Steiner, *THE PHILOSOPHY OF SPIRITUAL ACTIVITY*, ed. by H. Collison, Revised, 1918.

[275]Ary Ginanjar Agustian, Rahasia Sukses Membangun Kecerdasan Emosi dan Spiritual (ESQ-Emotional Spiritual Quotient), Agra: Jakarta, 2005, hlm.

[276] Munir Munir, Mailin Mailin, and Idrus Alkaf, 'Spritual Reasoning of Samaniyah Tariqa's Seven Grades in the Context of Integration of Science', *HTS Teologiese Studies / Theological Studies*, 79.2 (2023), doi:10.4102/hts.v79i2.8130.

membeberkan karyanya yang berjudul *A spiritual Audit of Corporate America: A Hard Look at Spirituality, Religion and Values in the Workplace* makin memperkuat pembuktian ilmiah tentang fenomena SQ yang perlahan (namun pasti) menempati ruang di hati manusia.[277] Bangunan konsep kecerdasan spiritual menurut Ary Ginanjar dengan model 165, dimana 1 *ihsan*, 6 *rukun iman* dan 5 *rukun Islam*. *Ihsan, rukun iman dan rukun Islam* bukanlah hanya ajaran ritual semata, tetapi memiliki makna penting dalam pembangunan kecerdasan emosi dan spiritual. Islam tidak hanya sekedar menggagas perangkat konsep ideal, tetapi juga amal praktikal yang akan tetap aktual. Islam bukan sekedar agama langit, tetapi sekaligus agama yang dapat membumi. Dengan demikian, kecerdasan emosi merujuk pada kemampuan mengungkap serta mengenali perasaan diri sendiri, juga perasaan orang lain; kemampuan memotivasi diri sendiri, dan kemampuan mengelola emosi diri sendiri dengan baik dalam hubunganya dengan orang lain. Sejatinya pokok pikiran *ihsan, rukun iman dan rukun Islam* merupakan pembimbing dalam mengenali ataupun memahami perasaan kita sendiri, perasaan orang lain, memotivasi diri, dan mengelola emosi dalam hubungan dengan orang lain. *Ihsan, Rukun Iman, Rukun Islam* yang mendasari bangunan EQ juga mendasari hubungan antara manusia dengan Tuhannya, sehingga melahirkan konsep *Emotional and Spiritual Qoutient (ESQ)*.[278]

Spiritualitas yang merambah pada bidang bisnis melahirkan konsep *wellbeing spirituality, inner life spirituality, workplace spirituality*. Beberapa hasil penelitian terkait menyimpulkan bahwa: kecerdasan spiritual telah memberikan dampak signifikan terhadap kinerja karyawan [279][280][281] ; kinerja berbasis spiritual [282] ; kesehatan

[277]Opcit…43-44

[278]Ary Ginanjar Agustian, *Rahasia Sukses Membangun Kecerdasan Emosi dan Spiritual (ESQ-Emotional Spiritual Quotient),* Agra: Jakarta, 2005, hlm.

[279]Tovan & Mutmainnah, 'Pengaruh Kecerdasan Spritual Dan Iklim Spritual Kerja Terhadap', *Sinar Manajemen*, 08.01 (2021), pp. 1–6.

[280]Kamaliah, Alfiati Silvi Fauzi Herli, 'PENGARUH KECERDASAN EMOSIONAL, KECERDASAN INTELEKTUAL, KECERDASAN SPRITUAL, DAN SOSIAL TERHADAP AKUNTANSI', Jom Fekon, 1.2 (2014), pp. 1–15.

[281] Hayatul Khairat, 'PENGARUH KECERDASAN EMOSIONAL, KECERDASAN INTELEKTUAL, KECERDASAN SPRITUAL DAN KOMITMEN ORGANISASI TERHADAP AUDITOR', Jom Fekom, 4.4 (2017), pp. 323–37.

[282]Sulieman Ibraheem Shelash Al-Hawary and others, 'Islam-Based Spiritual Orientations and Quality of Work Life among Muslims', *HTS Teologiese Studies / Theological Studies*, 79.1 (2023), doi:10.4102/HTS.V79I1.8194.

spiritual sarat dengan nilai-nilai Islam[283]; terdapat hubungan positif antara spiritualitas di tempat kerja dan kepuasan kerja, untuk bertahan di abad ke-21, organisasi harus berbasis spiritual. [284] Temuan-temuan ini semakin memperdalam pemahaman tentang spiritualitas pribadi, spiritualitas organisasi, dan kepuasan kerja yang memberikan wawasan baru mengenai peran penting spiritualitas dalam konteks kehidupan di lingkungan tempat bekerja. Penelitian lainnya oleh John G Cullen mengkaji Pengembangan Manajemen Spiritual *(Spirituality Management Development/SMD)* dengan pendekatan auto-etnografi. Penelitian ini juga mengaskan pentingnya tentang spiritualitas di tempat kerja. [285] Williams [286] memberikan gagasan dari temuan penelitiannya bahwa untuk lebih memahami bagaimana kesejahteraan di tempat kerja (*workplace wellbeing*-WWB) dan inklusivitas berdampak pada spiritualitas hubungan antar karyawan dan perilaku organisasi perusahaan (*organizational corporate behavior*/OCB). Hasilnya mendukung hipotesis 1 yang mengkonfirmasi dampak positif dari spiritualitas pada OCB dan hipotesis 2 yang menegaskan bahwa spiritualitas meramalkan WWB dan WWB memperkirakan OCB. Hasil hipotesis 3 menunjukkan bahwa hubungan antara spiritualitas dan OCB sebagian dimediasi oleh WWB.

Temuan ini memperkuat dan menjustifikasi bahwa spiritualitas menjadi subjek utama yang meningkatkan kinerja pegawai pada lembaga bisnis tidak hanya pada domain agama melainkan dalam ranah bisnis. Kecerdasan spiritual telah memungkinkan karyawan untuk menghadapi tantangan dengan berfokus pada makna dan nilai. Nilai-nilai spiritual organisasi bukan sekadar 'bagus untuk dimiliki' namun juga merupakan aspek penting yang membawa kebaikan dan manfaat bagi dunia secara luas, serta meningkatkan profitabilitas dan daya saing organisasi. Spritualitas dalam organisasi menjadikan pekerjaan dapat bermakna bagi para pekerja yang mempunyai kebutuhan akan pemenuhan spiritual. Hal ini

---

[283] W. Wahyuni and others, 'Evaluation of the Role of Islamic Values in Improvement of Spiritual Health among Iraqi Muslims', *HTS Teologiese Studies / Theological Studies*, 78.1 (2022), doi:10.4102/hts.v78i1.7832.

[284]Urs, N. S., Gupta, S. K., & Kumari, T. L. (2024). Spiritual intelligence influences and augments employee engagement amidst the crisis. *Multidisciplinary Reviews*, *7*(9), 2024212. https://doi.org/10.31893/multirev.2024212

[285] John G Cullen, *Researching Workplace Spiritualization Through Auto/Ethnography*, *The Journal of Management*, 2011, VIII.

[286] Rebecca Williams, 'Spirituality, Inclusivity, Workplace Well-Being, and Organizational Spirituality, Inclusivity, Workplace Well-Being, and Organizational Citizenship Behavior Citizenship Behavior' (California State University, 2021) <https://scholarworks.lib.csusb.edu/etd/1330>.

tidak hanya akan menciptakan perasaan dan emosi positif pada karyawan, namun juga dapat menciptakan kepuasan kerja, dan banyak hasil positif organisasi. [287]

Selanjutnya muncul pula konsep kepemimpinan spiritual terkait dengan fenomena krisis kepemimpinan dalam perusahaan *(corporate)* dan *non corporate*. Krisis ini bukan sebagai akibat gagalnya melakukan kepemimpian manajerial, melainkan gagalnya kematangan spiritual pemimpin dan para pekerja. Beberapa kajian dilakukan oleh Khumbulani Sibanda, dkk terkait fenomena kepemimpinan spiritual, diantaranya menunjukkan bahwa *Spiritual Leadership within African Management Philosophies*[288]; Kepemiminan spiritual secara konsisten telah memberi kontribusi menumbuhkan semangat kinerja [289] ; Kepemimpinan spiritual berkontribusi positif terhadap pencapaian visi dan misi organisasi, membangkitkan semangat pengikut *(follower)*, serta menumbuhkan iklim komunikasi yang hangat. [290]

Berbagai kajian tersebut menunjukkan bahwa teori kepemimpinan spiritual dikembangkan dalam model motivasi intrinsik yang menggabungkan visi, harapan/keyakinan, cinta dan altruistik, teori spiritualitas di tempat kerja, dan kelangsungan hidup spiritual. Tujuan dari kepemimpinan spiritual adalah untuk menciptakan keselarasan visi dan nilai di seluruh tingkat baik tim ataupun individu secara strategis dan berdaya, yang pada akhirnya dapat mendorong tingkat komitmen dan produktivitas organisasi menjadi lebih tinggi.

Selanjutnya penelitian oleh Fry mengkaji kepemimpinan sebagai motivasi untuk berubah. Fry mencatat, spiritualitas di tempat kerja yang semakin berkembang menggambarkan kebutuhan universal manusia akan kelangsungan hidup spiritual, juga membedakan antara agama dan spiritualitas. Fry juga memperkenalkan definisi umum tentang Tuhan sebagai kekuatan yang

---

[287]Freda Van Der Walt and Jeremias J De Klerk, 'Workplace Spirituality and Job Satisfaction', *Taylor & Francis: Journal of International Review of Psychiatry*, 2014, pp. 1–11.

[288]Khumbulani Sibanda and Anton Grobler, 'A Systematic Literature Review of Spiritual Leadership within African Management Philosophies', *Acta Commercii*, 24.1 (2024), doi:10.4102/ac.v24i1.1164.

[289]Anton Grobler and Khumbulani Sibanda, 'The Development and Validation of a Spiritual Leadership Scale within the South African Context', *SA Journal of Industrial Psychology*, 50 (2024), doi:10.4102/sajip.v50i0.2098.

[290]Khumbulani Sibanda and Anton Grobler, 'Spiritual Leadership within the Ambit of African Management Philosophies Using Interactive Qualitative Analysis', *Acta Commercii*, 23.1 (2023), doi:10.4102/ac.v23i1.1069.

tertinggi dengan sebuah kontinum di mana definisi Tuhan yang humanistik, teistik, dan panteistik dapat ditempatkan. Fry juga meninjau teori kepemimpinan berbasis agama, etika dan nilai lalu menyimpulkan bahwa untuk memotivasi pengikut, pemimpin harus terhubung dengan nilai-nilai inti dan mengkomunikasikannya kepada pengikut melalui visi dan tindakan pribadi untuk menciptakan rasa kelangsungan hidup spiritual.

Fry juga berpendapat bahwa teori kepemimpinan spiritual tidak hanya mencakup teori-teori kepemimpinan berbasis motivasi lainnya yang masih ada, namun teori ini juga lebih berbeda secara konseptual, pelit, dan tidak terlalu membingungkan secara konseptual. [291] Selanjutnya Yang, M., Fry, L.W., dalam penelitian terbarunya mengeksplorasi sejauh mana kepemimpinan spiritual mengurangi kelelahan di kalangan personel laboratorium medis sekaligus berpengaruh positif terhadap komitmen organisasi, produktivitas unit kerja, dan kepuasan hidup karyawan.[292]

Berdasarkan analisis hasil temuan teoritik dan empirik tersebut maka kontekstualisasi spiritualitas dalam ruang-ruang sosial keagamaan telah menjadi keniscayaan akademik. Karenanya insan pendidikan memiliki tanggung jawab individu dan kolektif untuk menumbuhsuburkan nilai-nilai spiritual lalu merawatnya secara konsisten dan berkelanjutan *(sustainability*).

KRISIS SPIRITUALITAS

Dr. Patte Randal and Dr. Nick Argyle[293] penulis buku berjudul *"Spiritual Emergency' – a useful explanatory model?' A Literature Review and Discussion paper,* memberikan wawasan baru tentang kehidupan keagamaan dan spiritual remaja Amerika. Buku ini menyajikan laporan mengenai temuan utama dari Studi Nasional Pemuda dan Agama, sebuah proyek survei mengenai kehidupan keagamaan dan spiritual remaja Amerika yang dilakukan di

---

[291] Fry, L. W., Toward a theory of spiritual leadership, The Leadership Quarterly. Volume 14, Issue 6, December 2003, Pages 693-727 https://doi.org/10.1016/j.leaqua.2003.09.001

[292] Yang, M., Fry, L.W., *The role of spiritual leadership in reducing healthcare worker burnout* (Book Chapter). Publisher: De Gruyter, 2023. DOI: 10.1515/9783111216058-007

[293] Dr. Patte Randal and Dr. Nick Argyle menulis *"Spiritual Emergency' – a useful explanatory model?' A Literature Review and Discussion paper*
2005, https://www.rcpsych.ac.uk/docs/default-source/members/sigs/spirituality-spsig/patte-randal-and-nick-argyle-spiritual-emergency-1-1-06.pdf?sfvrsn=c9d0331_2

Universitas North Carolina dari tahun 2001 hingga 2005. Survei ini menangkap berbagai perbedaan di kalangan remaja Amerika dalam hal agama, usia, ras, jenis kelamin, status sosial ekonomi, tempat tinggal (pedesaan-pinggiran-kota), dan bahasa yang digunakan. Buku ini memberikan jawaban atas pertanyaan tentang karakter agama remaja, yaitu sejauh mana pencarian spiritual di kalangan remaja, dan bagaimana agama mempengaruhi penalaran moral dan perilaku remaja. Dr. Patte Randal and Dr. Nick Argyle memandang kehidupan keagamaan dan spiritual remaja Amerika dapat membantu mendorong diskusi dalam keluarga, kongregasi keagamaan, organisasi masyarakat, dan lain-lain.[294] Sementara Victor Tan Chen yang mengkaji dampak krisis spiritual terhadap perekonomian modern, menyatakan bahwa sumber utama makna dalam kehidupan orang Amerika adalah persaingan meritokratis yang membuat mereka yang berjuang merasa rendah diri.[295] Zulkifli Musthan dkk., menekankan pentingnya visi ketuhanan untuk mengisi kekosongan spiritual akibat krisis spiritualitas manusia dan mendorong munculnya materialisme modern yang telah merusak tatanan nilai dalam berbagai aspek kehidupan. Hal ini ditandai dengan munculnya kepanikan di masyarakat akibat kehilangan pegangan, arah dan tujuan hidup. Masyarakat modern sejatinya sudah jenuh dengan materialisme, hedonisme, persaingan tidak sehat, keserakahan, arogansi, sadism, dan kekerasan. Karenanya kebutuhan akan spiritualitas menjadi sangatlah besar.[296]

Riset selanjutnya dilakukan oleh Naimi Syifa Urrahma tentang *Quarter Life Crisis*, yaitu fenomena yang terjadi pada usia 20-an tahun dimana seseorang merasa bingung, cemas, dan khawatir akan masa depannya. Penelitian dilakukan dengan melibatkan 224 mahasiswa tingkat akhir dari sepuluh fakultas pada salah satu Perguruan Tinggi (PT) di Riau. Alat ukur yang digunakan adalah kuisioner *Spiritual Well-Being Questionnaire (SWBQ)*. Temuan penelitian menunjukkan bahwa

---

[294]Christian Smith and Melissa Lundquist Denton, *Soul Searching: The Religious and Spiritual Lives of American Teenagers,* 2005. Publisher: OUP, ISBN: 9780195180954.
https://www.researchgate.net/publication/272160282_Soul_Searching_The_Religious_and_Spiritual_Lives_of_American_Teenagers

[295] Victor Tan Chen. *The Spiritual Crisis of the Modern Economy*, Atlantic, https://www.theatlantic.com/business/archive/2016/12/spiritual-crisis-modern-economy/511067/ diakses 30 Januari 2025

[296] Zulkifli Musthan, Abd Rahman, and Dahlan Saadi, *The Crisis on Modern Human Spirituality Sukring Department of Islam Education Teacher Faculty of Law Islam Institute of Alaudin Kendari, Southeast Sulawesi*, *International Journal of Humanities and Social Science*, 2016, VI <www.ijhssnet.com>.

ada hubungan antara spiritualitas individu dengan kejadian *quarter life crisis* pada mahasiswa tingkat akhir. Sebanyak 13,8% (31 mahasiswa) berada kategori tingkat spiritual rendah; 66,1% atau sebanyak 148 mahasiswa berada pada kategori tingkat spiritual sedang, dan 20,1% atau sebanyak 45 mahasiswa berada pada kategori spiritual tinggi. Penelitian juga menyimpulkan 86,2% atau sebanyak 193 mahasiswa mengalami *quarter life crisis*. Dengan demikian, spiritualitas adalah hal penting bagi mahasiswa dalam upaya mencegah *quarter life crisis*.[297]

Smith & Denton, menulis bahwa salah satu cara mengantisipasi krisis remaja Kristen Amerika dengan *outbound* atau perkemahan. Cara ini dapat memberikan peluang penting bagi remaja untuk melakukan transisi dari berafiliasi dengan percaya pada dirinya dan keluarga mereka (Dean, 2010; Kinnaman, 2016; Kinnaman & Matlock, 2019; Powell & Clark, 2011; Setran, 2013; Smith & Denton, 2005).[298] Di Australia, terdapat peningkatan minat terhadap spiritualitas dan agama. Dalam konteks ini, istilah "spiritualitas" dipahami dalam beberapa cara, mencakup perasaan pribadi akan tujuan akhir (hidup), nilai-nilai *(values)*; rasa suci atau sakral; juga rasa keterhubungan. Selain itu, hal ini juga mencakup kepercayaan dan keterkaitan dengan realitas transenden, keberadaan sesuatu yang lebih tinggi, atau kekuatan yang lebih tinggi.[299]

Pada sisi lain, beberapa temuan penelitian terbaru menunjukkan *trend* positif spiritualitas remaja dan orang tua di berbagai belahan dunia sebagai akibat adanya lingkungan yang mendukung. Hasil studi oleh Smith & Denton menunjukkan bahwa 7 dari 10 orang dewasa AS menggambarkan diri mereka sebagai orang yang spiritual tetapi tidak religious. Dalam beberapa dekade terakhir, masyarakat Amerika semakin kecil kemungkinannya mengidentifikasi diri mereka dengan agama yang terorganisir. Survei terbaru dilakukan oleh *Pew Research Center* menunjukkan bahwa kepercayaan terhadap alam spiritual di luar dunia ini telah tersebar luas, kendati mereka tidak menganggap diri religius. Hasil survei juga menunjukkan bahwa: 83% dari seluruh orang dewasa di AS percaya bahwa manusia memiliki jiwa atau roh selain tubuh fisik mereka. Sejumlah 81% mengatakan ada sesuatu yang spiritual di luar alam, meskipun kita tidak dapat melihatnya, 74% mengatakan ada beberapa hal yang tidak

---

[297]Naimi Syifa Urrahma, Sri Wahyuni, and Wasisto Utomo, 'Hubungan Tingkat Spiritual Dengan Kejadian Quarter Life Crisis Pada Mahasiswa Tingkat Akhir', *Jurnal Kesehatan Komunitas*, 8.3 (2022), pp. 390–96, doi:10.25311/keskom.vol8.iss3.1289.

[298]Smith & Denton, 2005..op.cit.

[299]Smith & Denton, 2005..op.cit.

mungkin dijelaskan oleh sains, 45% mengatakan mereka tiba-tiba merasa terhubung dengan sesuatu dari luar dunia ini, 38% mengatakan mereka mempunyai perasaan yang kuat bahwa seseorang yang telah meninggal dunia sedang berkomunikasi dengan mereka dari luar dunia ini. [300] [301] Pada dimensi ketahanan spiritual, hasil penelitian Mahsa Amira dkk., menunjukkan bahwa ketahanan spiritual dipandang sebagai kemampuan diri untuk menjalankan ajaran agama yang dianut dengan mengimplementasikan nilai-nilai agama sebagai dasar dalam bertindak dan berperilaku. Ajaran agama menjadi fondasi yang kokoh dalam menghadapi berbagai permasalahan hidup sehingga mendapatkan solusi terbaik sesuai dengan ajaran Tuhan.[302]

Selanjutnya, Richard Botelho melihat realitas yang diajarkan untuk diyakini, yaitu realitas material yang bersifat fisik hanya ada berkat pikiran yang observasional dan kreatif. Realitas nyata dari keberadaan adalah manifestasi dari energi mental dan spiritual. Dengan kata lain, realitas penuh dengan pesan-pesan spiritual dan mental, sementara alam fisik tidak lebih dari sebuah panggung untuk jembatan melihat realitas.[303]

Hasil riset Richard Botelho, Mahsa Amira dkk., tersebut telah membuka lensa akademik baru bahwa *spirituality resilience* dipengaruhi oleh kemampuan manusia menjalankan nilai-nilai ajaran agamanya dan kemampuan membaca realitas yang ditopang dengan kemampuan berfikir kreatif. Karenanya, tantangan spiritualitas menjadi semakin kompleks dan mendorong kemunculan berbagai topik menarik untuk dikaji seperti: *self efficacy, religious coping, psychological hardiness, spiritual wellbeing, spiritual intelligent, psychological capital, spiritual change, spiritual influence, emotional intelligent.* Prof. Dr. H.M. Taufiq, M.Ag., dalam Bukunya Kreativitas: Arah Baru Pendidikan, menekankan kreativitas sebagai pusat dynamo yang siap menjalankan lokomotif-potensi-produktif-aktual.

---

[300] Newsletters, Report. *Pew Research Center*, 7 Desember 2023. https://www.pewresearch.org/religion/2023/12/07/spirituality-among-americans/

[301] Becka A Alper and others, 'Spirituality Among Americans', 2023, pp. 1–95 <www.pewresearch.orgwww.pewresearch.org>.

[302] Mahsa Amira, Anindya Najib, and Nur Khayati, 'Knowledge Development of Spiritual Resilience Concepts Faced During the Covid-19 Pandemic in Meta-Analysis' (IAIN Madura, 2021), p. 261.

[303] Richard Botelho, 2005, *Reality is Mental and Spiritual*, https://richardbotelho.com/reality-is-mental-and-spiritual.html. Diakses 30 Januari 2025 jam. 10.15.

Spirituality Resilience dipengaruhi oleh kemampuan manusia menjalankan nilai-nilai ajaran agamanya dan kemampuan membaca realitas yang bersumber dari kemampuan berfikir kreatif

Trend peningkatan spiritualitas saat ini muncul sebagai respon atas kegelisahan akan realitas yang terjadi, yaitu realitas kemajuan dari cara pandang manusia terhadap kehadiran perangkat teknologi, perilaku keagamaan yang semakin rentan dari nilai-nilai ajaran, kehadiran sains dengan segala manfaat dan resikonya, serta kemampuan untuk menyesuaikan dan mempertahankan hidup di tengah arus bah informasi saat ini. Smith & Denton memberikan cara baru untuk mengatasi krisis spiritualitas seperti memperbanyak kegiatan *outbound* sebagai upaya kembali belajar mengenal alam, bahwa alam adalah karunia ciptaan Tuhan, alam adalah sahabat manusia. Karenanya seharusnyalah manusia belajar menghargai dan mencintai alam. Temuan ini sejalan dengan temuan penelitian Ahyar, dkk., [304] bahwa alam telah menjadi instrumen penting untuk menumbuhkan spiritualitas anak-anak *(tahfiz)*, dimana anak-anak diajari mencintai dan menyayangi alam, serta ramah dengan alam. Nassir Sabah [305] dalam bukunya *Spirituality Rekindled* menegaskan

[304] Ahyar, L. Ahmad Zaenuri, and Subhan Abdullah, 'Uncovering the Key Elements and Supporting Factors of Tahfiz Houses in Shaping the Spiritual Education of the Younger Generation in Indonesia', *FWU Journal of Social Sciences*, 17.2 (2023), pp. 34–50, doi:10.51709/19951272/Summer2023/3.

[305] Nassir Sabah [305] *Spirituality Rekindled,* Nassir Sabah adalah ahli saraf/biofisika dan Profesor Teknik Listrik dan Komputer di American University of Beirut, Lebanon. Ia menerima gelar B.Sc. (Hons. Kelas I) dan gelar M.Sc. di bidang Teknik Elektro dari University of Birmingham, Inggris, dan gelar Ph.D. dalam Ilmu Biofisika dari Universitas Negeri New York di Buffalo (SUNY/Buffalo). Gelar Ph.D. penasihatnya adalah Sir John C. Eccles, Pemenang Nobel dalam Fisiologi atau Kedokteran. Ia pernah menjabat sebagai Ketua Departemen Teknik Elektro, Direktur pendiri Institut Studi Komputer, dan Dekan Fakultas Teknik dan Arsitektur, semuanya di American University of Beirut. Profesor Sabah memiliki lebih dari 35 tahun pengalaman mengajar di bidang neuroengineering, teknik biomedis, elektronik, dan sirkuit listrik. Dia memiliki lebih dari 100 publikasi teknis, terutama di bidang neurofisiologi, biofisika, dan instrumentasi biomedis. Dia telah menulis empat buku tentang sirkuit listrik, elektronik, dan ilmu saraf, yang diterbitkan oleh CRC Press, yang terbaru adalah: Neuromuscular Fundamentals: How Our Musculature is Controlled, CRC Press, Boca Raton, FL, 2021, 574 https://nassirsabah.com/?gad_source=1&gclid=EAIaIQobChMIwrKU4LCciwMVr6NmAh1rYyL6EAAYASAAEgLBd_D_BwE diakses 30 Januari 2025 jam 15.40 WITA dan https://www.youtube.com/watch?v=YfyXHMWNARI

https://youtu.be/YfyXHMWNARI

bahwa pencapaian ketenangan dan pemenuhan diri melalui spiritualitas harus dipahami sebagai kualitas yang didasarkan pada rasa keterhubungan dengan Yang Mahakuasa. Berdasarkan hal ini, Nassir Sabah mengurai spiritualitas dari sudut pandang bahwa aktivitas pikiran seseorang dapat dikategori memiliki empat aspek: 1 kognisi, 2 perasaan, 3 kesadaran, 4. spiritualitas. Spiritualitas sendiri didefinisikan sebagai kualitas yang didasarkan pada rasa keterhubungan dengan hal-hal gaib, yaitu dengan sesuatu yang lebih besar dari diri sendiri yang tidak dapat dijelaskan oleh hukum alam.

REKONTRUKSI METODOLOGIS: SUATU IKHTIAR

Sebagai suatu ikhtiar rekonstruksi metodologis, penulis menyusun satu contoh peta konsep yang diadaptasi dari praktek pengembangan pendidikan spiritual di Inggris sebagaimana dikemukakan oleh Andrew and Sarah Rickett yang menggambarkan tahapan program tahun demi tahun sebagai berikut.

Dalam konteks pendidikan spiritual, empat tahapan tersebut dapat jabarkan sebagai berikut:[306]

Tahap pertama*: Self-Spiritual development,* yakni anak-anak mulai diajarkan untuk mengenal dirinya sebagai bagian penting di tengah-tengah keluarga Islami. Pendidikan spiritual dalam keluarga dapat menyediakan ruang yang dibangun sebagai *family quality time*. Bukan sebaliknya, sekedar sebagai artifak yang dihiasi dengan interior megah. Keluarga seharusnyalah menjalankan fungsi dimensi pendidikan lebih-lebih pendidikan spiritual sehingga keluarga bisa menjadi penawar atau obat di kala muncul kejenuhan, kebosanan, persoalan dan lain-lain. Ruang keluarga adalah sumber motivasi, inspirasi, kreativitas, dan juga spiritualitas bagi anggota di dalamnya yang damai-tentram.

Tahap kedua: *Others-Spiritual development,* anak-anak dididik mengenal orang lain dan lingkungan/alam. Siklus kehidupan yang serasi merupakan buah dari kemampuan saling menghargai, saling memahami dalam berinteraksi dengan orang lain dan lingkungan sebagai wujud kemampuan spiritual mengenal orang lain dan lingkungannya. Hidup ini haruslah berdampingan dengan orang lain dan alam dengan cara menjaga dan merawatnya dengan baik yang didukung oleh kemampuan pengetahuan, dan kemampuan mengendalikan diri. Untuk itu, Tuhan telah memberikan siklus kehidupan dan lingkungan alam sebagai media untuk mengenal-Nya secara utuh, yang pada akhirnya dapat mengenal lingkungan secara bijak, sehingga terjadi harmonisasi manusia dengan alam sekitarnya.

Tahap Ketiga: *World and Beauty-Spiritual development*, yaitu anak-anak diperkenalkan dengan konsep mengenal dan mencintai dunia dengan segala keindahannya, menjaga keseimbangannya dan tidak merusak. Tantangan Lembaga Pendidikan saat ini bukan sekedar tantangan sains dan teknologi, melainkan tantangan tentang spiritualitasnya. Ajaklah anak-anak berbicara tentang alam sekitarnya disertai dengan pesan-pesan spiritualitas.

Tahap Keempat: *Beyond-Spiritual development,* yakni anak-anak diperkenalkan dengan konsep mengenal Tuhan dengan baik, memahami ajaran Tuhan dan mengamalkan-Nya dengan tanpa beban. Anak-anak dididik untuk memandang semua aktivitas mendekatkan

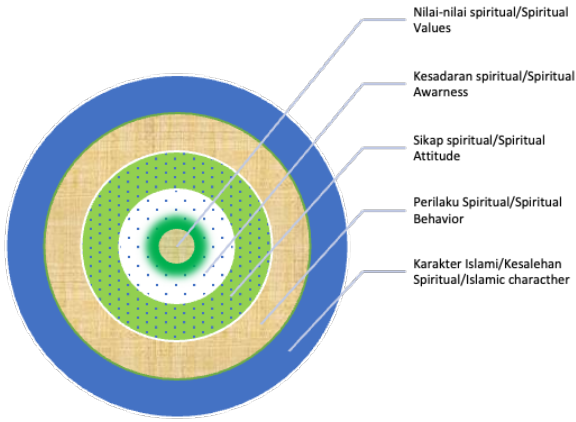
---

[306] Dikutip dan diadaptasi dari Salisbury Diocesan Board of Education 2012 Authors Andrew and Sarah Rickett; Derek Holloway (the Church in England)

diri kepada Tuhan memiliki makna yang mendatangkan maslahat. Anak-anak terus dibimbing untuk memiliki kepekaan spiritual *(spirituality sensitivity)* melalui pendidikan yang menggugah kesadaran spiritual secara ajeg dan konsisten, sehingga produknya kelak dapat melakukan adaptasi dengan kehidupan yang semakin kompleks dan menantang.

SIKLUS MERAWAT SPIRITUALITAS

Penulis memberikan gambaran bahwa siklus merawat spiritualitas dapat disajikan dalam gambar berikut ini:



Pertama: Nilai-nilai Spiritual/Spiritual Values

Nilai-nilai spiritual *(Spiritual Value)* [307] merupakan bagian terdalam dari siklus ini. Nilai-nilai ini berfungsi sebagai pondasi untuk mencapai tahapan spiritual berikutnya. Dalam perspektif Islam, Abuddin Nata mendefinisikan nilai spiritual Islam sebagai immateri berupa keyakinan batin, yang bersumber pada nilai-nilai yang terkandung dalam al-Quran dan as-Sunnah.[308] Nilai spiritual Islam memiliki hubungan *transendental intelligence*, terletak dalam hati/batin dan dianggap mempunyai kekuatan sakral, suci dan agung. Hati adalah hakekat spiritual batin, inspirasi, kreativitas, dan belas kasih yang tersembunyi di balik dunia material yang kompleks sebagai

[307] Nilai-nilai spirtitual seperti,kebajikan, kejujuran, kasih sayang, toleransi, keikhlasan, ketaatan, sabar, dan syukur.

[308] Abuddin Nata, Metodologi *Studi Islam,* (Jakarta: Grafindo Persada), 1999.h.80

pengetahuan spiritual. Pengetahuan spiritual sendiri merupakan cahaya Tuhan di dalam hati manusia yang membantu untuk melihat kebenaran. [309] Aspek nilai spiritual Islam dimulai dari proses tumbuhnya kekuatan internal yang mengubah hubungan seseorang dengan Tuhan. Hal ini tidak terlepas dari upaya yang gigih untuk berpegang teguh pada ajaran dalam kitab suci (al-Qur'an).[310]

Hani Prasetianingtiyas mengungkapkan kembali nilai-nilai spiritual dalam buku *Secrets of Divine Love* karya A. Helwa. Nilai-nilai spiritual meliputi kebajikan, kejujuran, kasih sayang, toleransi, keikhlasan, ketaatan, sabar, dan syukur adalah sangat penting dalam membentuk karakter seseorang dan membuat mereka menjadi pribadi yang baik dan berguna bagi lingkungan sekitar.[311] Helwa dalam hal ini mengklasifikasikan nilai-nilai spiritual menjadi empat, yaitu: nilai religius, nilai estetika, nilai moral, dan nilai kebenaran. *Pertama,* nilai religius yang mencakup lima hal, yaitu: ibadah, ruhul jihad, amanah dan ikhlas, akhlak dan kedisiplinan, dan keteladanan. *Kedua,* nilai estetika, di dalamnya meliputi: keindahan sensual (inderawi dan *nafsani*), keindahan imajinatif-emotif, keindahan rasional *(akhliyah)*, keindahan rohaniah *(irfani)*, dan keindahan *ilahiyah*. *Ketiga,* nilai moral yang meliputi tiga hal, yakni: hubungan manusia dengan Tuhan, hubungan manusia dengan dirinya sendiri, dan hubungan manusia dengan sesama manusia. *Keempat,* nilai kebenaran, yaitu mencakup praktik ibadah, kecerdasan spiritual, dan harmoni. [312] Nilai-nilai spiritual tenbtulah bersifat universal tanpa melihat sekat keyakinan. Universalitas nilai-nilai spiritual tidak berbenturan dengan apa yang kita yakini sebagai nilai-nilai dalam agama Islam. Ketulusan dalam meyakini nilai-nilai ini merupakan fenomena positif yang menjadi modal dalam membangun kesadaran spiritual.

Kedua: Kesadaran spiritual/*Spiritual Awarness*

Kesadaran spiritual sebagai panggilan jiwa, atau kata hati untuk melakukan sesuatu yang baik dan bermanfaat bagi diri dan bagi

---

[309] Robert Frager, *Nafs in Sufism Psychology,* terjemahan Hasmiyah Rauf, (Jakarta: Serambi Ilmu, 200), hlm.7

[310]Murzal, 'INTERNALISASI NILAI SPIRITUAL ISLAMI DALAM PEMBELAJARAN DI SEKOLAH DASAR', *Walada*, 1.2 (2022), pp. 45–58.

[311]Hani Prasetianingtiyas, 'NILAI-NILAI SPIRITUAL DALAM BUKU SECRETS OF DIVINE LOVE KARYA A. HELWA DAN IMPLEMENTASINYA DALAM DESAIN PEMBELAJARAN PAI DAN BUDI PEKERTI SKRIPSI' (Tarbiyah dan Ilmu Keguruan, 2023).

[312]Hani Prasetianingtiyas, 'NILAI-NILAI SPIRITUAL DALAM BUKU SECRETS OF DIVINE LOVE KARYA A. HELWA DAN IMPLEMENTASINYA DALAM DESAIN PEMBELAJARAN PAI DAN BUDI PEKERTI SKRIPSI'.

orang lain. Seringkali panggilan hati ini mengalami goncangan dengan berbagai godaan dan tantangan. Dalam hal ini, mempertimbangkan kebaikan-kebaikan *(maslahat)* akan melahirkan akal budi yang sehat dan bermanfaat. Sant Darshan Singh Ji Maharaj mengatakan, kita tengah menyaksikan fajar revolusi spiritual. Revolusi batin yang berpusat pada perubahan kesadaran. Kita tidak dapat mengubah orang lain; kita hanya dapat mengubah diri kita sendiri. Jika kita dapat mencapai transformasi ini, kita tidak hanya akan mempercepat fajar spiritual tetapi juga akan menikmati kemuliaannya sepenuhnya.[313] Menjadi sadar secara spiritual dapat menghubungkan kita dengan sumber cinta ilahi yang ada di dalam diri kita, cinta yang akan memelihara, mengangkat, mengubah, dan juga menyembuhkan kita.[314] Kesadaran spiritual adalah pengalaman seseorang dalam menghidupkan pikiran dan tubuh sebagai sesuatu yang utuh. Di pusat kesadaran spiritual, ada rasa keterkaitan yang mendalam dengan-Nya, juga rasa kebersamaan dengan seluruh alam semesta. Jenis kesadaran spiritual ini terancam oleh semangat modernisme yang mempertanyakan dan mendobrak alam, agama, juga tradisi dengan dalih utopia pertumbuhan pragmatis yang mengkhawatirkan. Fritjof Capra mengatakan bahwa, masalah utama manusia modern terutama disebabkan oleh krisis persepsi akan pengaruh dan kesalahan sains. Tasawuf dalam hal ini dapat dilihat sebagai alternatif untuk membebaskan manusia modern menjadi orang otentik.[315] Dengan demikian, kesadaran spiritual merupakan usaha jiwa manusia untuk menumbuhkan cahaya cinta, kedamaian, dan kebahagiaan. Kesadaran spiritual dapat tumbuh akibat adanya sentuhan kesadaran tugas manusia diciptakan, dari tiada menjadi ada, ada dan terus berkembang melahirkan generasi yang responsif mengemban amanah untuk membangun kehiduppan yang harmonis.

Ketiga: Sikap Spiritual

Sikap spiritual merupakan konsekwensi adanya kesadaran spiritual yang dihayati, dirasakan, dan diamalkan, berupa kesadaran akan pentingnya hati sebagai pusat orbit yang akan menggerakkan semua aktivitas rohani dan jasmani seseorang. Dari 238 artikel terkait sikap spiritual dengan segala variannya, penulis mengklasifasikan

---

[313]Sant Darshan Singh Ji Maharaj. https://www.sos.org/spirituality/spiritual-awareness di akses 27 Januari 2025

[314]Sant Darshan Singh Ji Maharaj. https://www.sos.org/spirituality/spiritual-awareness di akses 27 Januari 2025

[315]Hubertus Hia, 'PROBLEM DUNIA ILMIAH DAN KRISIS SPIRITUAL', Melintas, 34.2 (2018), pp. 168–192.

ranah kajian sikap spiritual menjadi tiga, yaitu ranah kajian pendidikan, ranah kesehatan, dan ranah bisnis. Ranah pendidikan menitikberatkan pada sikap spiritual peserta didik melalui kegiatan pembinaan keagamaan, bimbingan dan konseling, dan kegiatan akademik maupun non akademik[316], kegiatan pembelajaran,[317] ranah sikap spiritual kesehatan melalui *care* pasien, [318] dan ranah perusahaan menekankan sikap spiritual suasana kerja, komunikasi kerja, dan *reward system*.

Hasil-hasil penelitian sebagai mana dipaparkan di atas telah memberikan pengetahuan baru bahwa sikap spiritual sudah merambah ruang-ruang publik dan memberikan dampak signifikan terhadap kepercayaan dan keyakinan individu untuk memberikan kontribusi terbaik bagi dirinya, lingkungan kerjanya, dan keluarganya.

Keempat: Perilaku dan Pengalaman spiritual

Perilaku spiritual sebagai aktivitas rohani yang ditampilkan dalam realitas kehidupannya. Dalam banyak literatur, bahwa perilaku spiritual diartikan sebagai pengalaman-pengalaman psikologis. Misalnya, perilaku spiritual yang dipraktekkan dalam kelompok *tarekat*. Peserta tarekat Naqsabandiyah Khalidiyah contohnya, menjalankan perilaku spiritual melalui *baiat* dan ajaran-ajaran tarekat lainnya. Pengalaman spiritual mereka peroleh ketika kegiatan *baiat*, *tawajuhan, suluk*, dll. Setelah *baiat*, dan peserta dapat saling berinteraksi dengan sahabat *tarekat* di antara mereka.[319] Berkaitan dengan pengalaman spiritual, 45% orang dewasa di Amerika merasakan adanya koneksi dengan sesuatu dari luar dunia ini, dan 30% orang mengatakan mereka pernah bertemu dengan kekuatan spiritual yang tidak terlihat.[320] Pengalaman spiritual dapat dialami oleh setiap orang. Secara umum, orang yang memiliki pengalaman spiritual karena mereka melakukan perilaku spiritual yang mereka yakini baik dan bermanfaat bagi dirinya. Pengalaman spiritual dapat

---

[316]Muhammd Aso Samsudin and Ukhtul Iffah, 'Menumbuhkan Sikap Sosial Dan Spiritual Siswa Di Sekolah', *Edupedia*, 4.2 (2020), pp. 149–59.

[317] Evi Gusviani, 'ANALISIS KEMUNCULAN SIKAP SPIRITUAL DAN SIKAP DALAM KEGIATAN PEMBELAJARAN IPA KELAS IV YANG MENGGUNAKAN KTSP DAN KURIKULUM 2013', *EDUHUMANIORA*, 7.2 (2015), p. 13.

[318]Nurmala, Nur Llah, and Samsualam, 'Pengaruh Tingkat Pengetahuan Dan Sikap Spiritual Perawat Terhadap Spiritual Care Pasien', *Window of Nursing Journal*, 02.02 (2021), pp. 285–93.

[319]Subandi, Koentjoro Saliso, 'Psychological Meaning of SPiritual ExPeriences of Naqshbandiyah Khalidiyah in KebuMen, Indonesia Saliyo IAIN Kudus', *Qudus International Journal of Islamic Studies*, 6.2 (2018), pp. 309–38.

[320]Alper and others, 'Spirituality Among Americans'.

terjadi dalam keadaan sadar atau tidak sadar dan memiliki makna bagi orang yang mengalaminya. Pengalaman spiritual yang dialami seseorang dapat memengaruhi perilakunya. Sesuatu pengalaman spiritual tidak dapat dirasakan oleh orang lain yang tidak memiliki perasaan spiritual itu sendiri. Makna yang diperoleh dari pengalaman spiritual dapat bersifat subjektif, sehingga bisa saja berbeda-beda antara satu dan yang lain. Orang yang mengamalkan spiritualitas yang sama pun belum tentu memperoleh pengalaman atau makna yang sama.[321] Kholid Mawardi mencontohkan, latihan spiritual *Kendalisada* yang bertujuan untuk mendekatkan diri dan mendapatkan kasih sayang dari Tuhan dengan mengikuti ajaran *Berlian Mas* dilakukan pengikutnya melalui langkah-langkah: *pertama*, menyadari kedudukan sebagai manusia biasa yang diciptakan dari air mani; *kedua* adalah menyadari dirinya sebagai makhluk yang diciptakan dengan tujuan hanyalah untuk bersujud menyembah kepada Allah; *ketiga,* menghilangkan sifat-sifat buruk dan memenuhi diri dengan sifat-sifat terpuji dalam berinteraksi dengan semua makhluk; *keempat,* senantiasa memenuhi hati dengan keagungan Tuhan dan melihat serta merenungkan semua ciptaan-Nya di alam semesta ini**.**[322]

Bakri, S., Wahyudi, M. A., & Andriyani, I. N melakukan penelitian yang mengeksplorasi pengalaman spiritual individu yang mengikuti kegiatan *sufi kuantum* dan dampaknya terhadap kesejahteraan mental mereka. Penelitian ini menggunakan pendekatan fenomenologi untuk memahami pengalaman hidup individu yang mengikuti ajaran tersebut. Peneliti menemukan empat tema yang muncul dalam diri informan saat melakukan praktik *Sufi kuantum,* meliputi: kedamaian batin dan pengendalian stres, perasaan terhubung dengan Tuhan, refleksi diri dan pemurnian batin, serta rasa penerimaan diri. Keempat tema ini jika dianalisa dapat membuat kesehatan mental individu menjadi lebih stabil, sehingga individu tidak mudah terkena gangguan psikologis.[323] Demikianlah 'Sufisme', dalam istilah Barat digunakan sebagai istilah umum untuk menyebut dimensi batiniah atau 'mistis' Islam yang sejalan dengan cerminan Islam sebagai ajaran agama yang

---

[321]Saliso, 'Psychological Meaning of SPiritual ExPeriences of Naqshbandiyah Khalidiyah in KebuMen, Indonesia Saliyo IAIN Kudus'.

[322] Kholid Mawardi, 'NATIONALISM AND SPIRITUALISM OF JAVANESE TAREKAT: STUDY OF TAREKAT RINJANI IN BANYUMAS CENTRAL JAVA', *Qudus International Journal of Islamic Studies*, 10.1 (2022), pp. 75–108, doi:10.21043/qijis.v10i1.12509.

[323]Bakri, S., Wahyudi, M. A., & Andriyani, I. N. (2024). Sufism and mental health: A phenomenological exploration of the experiences of followers of sufi quantum therapy in Indonesia. *Multidisciplinary Reviews*, (| Accepted Articles). Retrieved from https://malque.pub/ojs/index.php/mr/article/view/6939

lembut, toleran, dan damai. Barat tampaknya lebih akrab dengan istilah 'Sufisme' dan tertarik, tetapi di sisi lain, semakin banyak Muslim yang merendahkan atau dengan tegas menolak legitimasinya dalam Islam yang sebenarnya. Tak heran jika banyak dari mereka yang berusaha mencari titik temu agar dapat terjalin saling pengertian yang lebih baik antarbudaya masyarakat pascamodern di Barat, dan cenderung beralih kepada Sufisme ketimbang Islam yang legalistik.[324]

Kelima: Kesalehan Spiritual dan Sosial

Pemaknaan kesalehan spiritual ini menunjuk kepada kepatuhan seseorang terhadap aturan dan sikap *istiqamah* dalam menjalankan ibadah shalat, puasa, zakat, haji, dan seterusnya. Kesalehan spiritual dapat merefleksikan kesalehan sosial dengan festivalisasi nilai humanis dan profetik kepada kehidupan sosial secara keseluruhan. Kesalehan spiritual menekankan pada aspek kebermaknaan dan implikasinya kepada masa depan. Kedua kesalehan tersebut urgen dikembangkan dalam dunia pendidikan, agar peserta didik dapat terbentuk dengan kepribadian yang unggul dan kompetitif.[325]

Kesalehan spiritual dapat menggambarkan individu yang telah matang spitualitasnya. Kesalehan spiritual individu merupakan bentuk konsepsi batin atau rohani manusia cenderung 'ekslusif' terhadap sensivititas sosial dengan tidak menafikan upaya kesalehan sosialnya, kurang reflektif dan responsif terhadap lingkungan, sehingga tidak jarang juga menimbulkan jurang sosial dalam ruang-ruang realitas sosial. Sejatinya kesalehan individu adalah varian penting untuk meningkatkan kesalehan sosial sehingga terjadi kohesivitas sosial, dan bukan sebaliknya, kesalehan individu membuat jarak dengan realitas sosial.

URGENSI SPIRITUALITAS DALAM DUNIA PENDIDIKAN

Dalam skala makro, dewasa ini kita ketahui masih ada belahan dunia yang masih berkonfrontasi sehingga kendati di tengah perkembangan peradaban manusia sekarang yang telah mengalami lompatan alih teknologi yang luar biasa, perdamaian masih menjadi

---

[324]Thomas Dhanhart, Sufism in Europe and North AmericaEdited by David Westerlund (London–New York: Routledge Curzon, 2004), 272 pp. *Journal of Islamic Studies*, Volume 17, Issue 2, May 2006, Pages 212–214, https://doi.org/10.1093/jis/etl006

[325]Hj Suredah & Usri, 'Kesalehan Ritual, Sosial, Dan Spiritual (Ritual, Social and Spiritual Piety)', *ISTIQRA*, 7.2 (2020), pp. 59–73 <www.imamsuprayogo.com/07/04/09>.

dambaan dan cita-cita. Dalam konteks Indonesia, Bangsa kita perlu terus belajar menjadi dewasa, menjadi bangsa yang terus menghargai nilai-nilai yang telah dibangun sejak lama oleh para pendiri bangsa, yang tentunya tidak hanya dilandasi patriotisme melainkan juga visi dan semangat untuk mempersiapkan masa depan generasi selanjutnya. Satu hal yang juga patut digarisbawahi dalam hal ini tentunya adalah betapa jiwa spritualitas yang mereka miliki demikian kuat dan tangguh. Untuk merawat hal ini, berbagai gagasan pemerintah diantaranya, program Pendidikan Karakter, Pendidikan Budaya, Revolusi Mental, dan yang terbaru dari Menteri Pendidikan Dasar dan Menengah (Kemendikdasmen) ada Gerakan 7 Kebiasaan Anak-Anak Indonesia Hebat (27/12/2024). Tujuh Kebiasaan tersebut ialah Bangun Pagi, Beribadah, Berolahraga, Makan Sehat dan Bergizi, Gemar Belajar, Bermasyarakat, dan Tidur Cepat. Demikian juga Kementerian Agama meluncurkan program Kurilukulum Cinta. Gerakan-gerakan ini menggambarkan berbagai upaya pengembangan peta jalan pendidikan spiritual dalam membangun generasi yang cerdas secara emosional dan spiritual di masa depan. Namun seiring dengan perubahan paradigma dan kemajuan peradaban, diperlukan model dan pendekatan yang integratif dan komprehensif. Untuk itu, upaya-upaya yang dapat dikembangkan di antaranya:

Pertama: Menakar Kembali Potensi Pondok Pesantren sebagai Pilar Pendidikan Spiritualitas

Mastuhu [326] dalam penelitiannya memberikan sumbangan positif bagi penguatan nilai-nilai pendidikan termasuk pendidikan spiritual. Pesantren telah berkontibusi besar dalam mempertahankan ciri dan karakter pendidikannya. Nilai-nilai pendidikannya telah mampu melahirkan santriwan-santriwati yang berkarakter islami. *Samikna wa athakna* merupakan prinsip yang dibangun. Nilai-nilai *tawaddu',* kesederhanaan, disiplin, patuh, *tawakkal* merupakan intrumen kunci sikap para santri. Zamaksari Dhofier[327] mengenalkan konsep lima elemen pondok pesantren (kiai, asrama, pondok, santri, dan masjid). Salah satu pilar, yakni masjid dalam hal ini merupakan *symbol* dan *artifact* yang *iconic* bagi pesantren, berfungsi sebagai sarana menanamkan kebiasaan santri ke masjid agar mencintai rumah Tuhan. Kehadiran Masjid di tengah-tengah pesantren dapat memperkuat spiritualitas para santri. Di Pesantren, dda *Life long*

[326] Mastuhu, *Dinamika Sistem Pendidikan Pesantren.* Penerbit: INIS. Jakarta, 1994.

[327] Zamaksari Dhofier, Tradisi Pesantren:Studi tentang Pandangan Hidup Kiai, LP3ES, (1985)

education dengan pola 24 jam pengasuhan yang menjustifikasi pesantren sebagai basis pendidikan spiritualitas. Beberapa hasil kajian terbaru dalam hal ini, diantaranya: *The contribution of Islamic boarding schools to developing the student's character-NC 4.0 International license*[328]; *Student in Strengthening Spirituality in Islamic Boarding Schools*[329]; *Integration of School Curriculum and Islamic Boarding Schools in Preparing the Golden Generation with holistic intelligence*[330]; *Strengthening Santri Spiritual Values in Alif Lam Mim Islamic Boarding School*[331]; *Developing Spiritual Intelligence Through The Internalization of Sufistic Values: Learning From Pesantren Education*[332]. Temuan dari berbagai penelitian tersebut menunjukkan bahwa konsep pengembangan kecerdasan spiritual melalui internalisasi nilai-nilai (sufistik) didukung oleh sub sistem pesantren, yaitu: (1) transformasi nilai-nilai sufistik dibagi menjadi tiga domain yaitu individual-sosial, vertika-horisontal, dan manusia-alam semesta. Pengembangan ini dikembangkan dengan nilai-nilai rasional seperti ilmu sosial, ilmu kealaman, dan humaniora, (2) transaksi nilai-nilai sufistik didukung oleh lingkungan sufistik pesantren seperti dzikir, mujahadah, ritual thariqoh, dan mauidloh hasanah. (3) transinternalisasi nilai-nilai sufistik untuk mengembangkan kecerdasan spiritual dikembangkan melalui lingkungan akademik seperti penelitian, diskusi, dan interaksi.[333]

Temuan ini memberikan wawasan baru bahwa pondok pesantren memiliki peran strategis dalam mengembalikan dan mempertahankan nilai-nilai luhur pendidikan dengan lebih mengedepankan pendidikan spiritual dengan cara membangun

---

[328]Umi Khiftiyah and M Zainal Arifin, 'The Contribution of Islamic Boarding Schools to Developing the Student's Character-NC 4.0 International License', *AMCA JOURNAL OF RELIGION AND SOCIETY*, 4.1 (2024), pp. 1–5, doi:10.51773/ajrs.v4i1.353.

[329]M Siti Rohmah, STUDENTS IN STRENGTHENING SPIRITUALITY IN ISLAMIC BOARDING SCHOOLS. ISAR Journal of Multidisciplinary Research and Studies, 2024, ii .

[330]Hosaini Hosaini and others, 'Integration of School Curriculum and Islamic Boarding Schools in Preparing the Golden Generation with Holistic Intelligence', ed. by J. bin Surif and others, *SHS Web of Conferences*, 205 (2024), p. 03001, doi:10.1051/shsconf/202420503001.

[331]Teguh Handoyo, Aan Fadia Annur, and Dian Rif'iyati, 'STRENGTHENING SANTRI SPIRITUAL VALUES IN ALIF LAM MIM ISLAMIC BOARDING SCHOOL' (Pekalongan, 2022), pp. 59–68.

[332]Zainal Abidin and Akhmad Sirojuddin, 'Developing Spiritual Intelligence Through The Internalization of Sufistic Values: Learning From Pesantren Education', *Tafkir: Interdisciplinary Journal of Islamic Education*, 5.2 (2024), pp. 331–43, doi:10.31538/tijie.v5i2.783.

[333]Abidin and Sirojuddin, 'Developing Spiritual Intelligence Through The Internalization of Sufistic Values: Learning From Pesantren Education'.

kesadaran, sikap, perilaku menjadi *habit* dan *culture* santri. Transinternalisasi antara nilai-nilai rasional (alam, *social*, humaniora) dengan nilai-nilai spiritual dalam aktivitas akademik (interaksi kehidupan pesantren) yang demikian akan memberikan pengalaman dan pesan-pesan spiritual kepada para santri semakin mendalam. Kendati demikian, produk pondok pesantren perlu terus memperhatikan dimensi spitualitas dalam perspektif yang lebih humanis dan toleran dengan berbagai keberagaman dan perbedaan. Misalnya dengan mengembangkan pendekatan interdisipliner, transdisipliner, dan bahkan outodisipliner. Pendekatan yang transdisipliner (teknologi,-agama-sains) menekankan spiritualitas dalam teknologi dan sains, dimana produk pesantren tidak hanya memiliki pesan-pesan pengetahuan melainkan pesan-pesan spiritualitas. Subhasis Chattopadhyay [334] telah menulis paper yang berjudul *Memupuk Spiritualitas*. Subhasis mengatakan bahwa satu di antara sekian banyak realitas di pesantren adalah adanya *uzlah*, yaitu keheningan dan ketenangan di tengah hiruk-pikuk dunia. Karenanya Pondok Pesantren dapat dikatakan merupakan tempat yang ajeg yang memupuk spiritualitas *(cultivating spirituality)* para santri melalui pendekatan transdisipliner (agama, sains, dan teknologi).

Kedua: Urgensi Rumah Tahfiz sebagai Tempat Menebarkan Nilai-Nilai Spiritual

Rumah tahfiz dewasa ini keberadaanya telah menjadi *trend* masyarakat di berbagai tempat tak terkecuali di Lombok. Nassir M. Sabah melalui penelitiannya '*The Development of Tahfiz* Qur'an *Movement in the Reform Era in Indonesia'* melihat tren ini sebagai upaya penguatan spiritualitas dengan pendekatan kitab suci *al-quran* dan memberikan gambaran tentang pentingnya program *tahfiz* tidak hanya untuk kalangan anak-anak melainkan juga masyarakat muslim umumnya. [335] Kehadiran rumah *tahfiz* telah berperan merespon kegelisahan para orang tua ketika melihat fenomena anak-anak mereka yang makin sibuk dengan s*martphone* dan *game on line*. Keberadaan perangkat teknologi komunikasi tersebut saat ini memang seolah telah menjadi momok yang sangat mengkhawatirkan. Laporan sebuah studi yang berjudul '*A Kaiser Family Foundation Study'* menunjukkan bahwa dua pertiga (66%) anak berusia 8 hingga 18

[334]Subhasis Chattopadhyay, 'Culviting Spirituality', 2015, pp. 118–24.

[335]Muhammad Sofyan, 'The Development of Tahfiz Qur'an Movement in the Reform Era in Indonesia', *Heritage of Nusantara: International Journal of Religious Literature and Heritage*, 4.1 (2015), pp. 115–136 <https://doi.org/10.31291/hn.v4i1.64>.

tahun memiliki *ponsel* sendiri. Angka ini naik dari 39% pada lima tahun lalu (Roberts, *et al*,. 2010). Studi lainnya menunjukkan, ada hubungan antara penggunaan *gadget* dengan perkembangan karakter anak usia dini (Pratiwi *et al*., 2022), penggunaan *gadget* pada anak usia sekolah berdampak negatif yang mengakibatkan rasa malas membaca buku dan beraktifitas, mudah marah, dan terganggu konsentrasi (Hidayat & Maesyaroh, 2022). Studi yang sama menunjukkan bahwa anak-anak yang kecanduan *gadget* telah menunjukkan perilaku negatif seperti: tidak menjawab panggilan orang tuanya, dan seringkali menangis untuk meminta diberi kesempatan bermain gadget (Adinda et al., 2021). Dampak lain penggunaan *gadget* adalah menurunnya kemampuan anak untuk berinteraksi dengan orang lain, anak menjadi kurang interaktif dan lebih suka sendiri bersama *gadget*-nya (Widya, 2020). Demikian juga studi yang dilakukan di Turki menunjukkan bahwa betapa banyak kasus *nomofobia* (yaitu ketakutan atau kegelisahan berlebihan yang dirasakan seseorang ketika jauh dari *ponsel* mereka) dan kecanduan *smartphone* di kalangan remaja (Hatice, 2019). Demikian juga, peningkatan akses ponsel di pedesaan India telah menyebabkan kecanduan teknologi di kalangan siswa sekolah (Jamir et al., 2019). Di China, faktor resiko psikologis diakibatkan oleh kecanduan situs jejaring sosial (SNS) yang melanda kalangan pengguna *smartphone*. Mereka menghabiskan lebih banyak waktu bermedia sosial sehingga mengakibatkan kecenderungan kecanduan yang lebih tinggi (Wu et al., 2013). Di sisi lain, anak-anak juga dikatakan memiliki kerentanan spiritual, seperti hasil studi Chairani *et al*., yang menemukan bahwa upaya memperkuat ketahanan melalui penanaman nilai-nilai spiritual menjadi sumber *copin*g bagi keluarga-keluarga (Chairani et al., 2019). Berbagai hasil studi ini, memberikan informasi betapa pentingnya menyiapkan fasilitas pendidikan spiritual yang memadai. Studi tentang urgensi program *tahfiz* bagi anak-anak telah memberikan informasi baru bahwa program ini memiliki peran strategis dalam merawat perkembangan dan pendidikan spiritual anak-anak, kendati era digital saat ini telah melahirkan *trend* munculnya tahfiz *on line* (Nisa, 2018; Wajdi et al., 2020; Zulaili, 2018), dan (Tahfidzonline.com., 2020). Studi lain menunjukkan, orang tua siswa memiliki kebanggaan memasukkan anaknya pada lembaga pendidikan yang melaksanakan program *tahfiz* (Wahyuni & Syahid, 2019). Demikian juga, bahwa adanya program *tahfiz* yang ditawarkan lembaga pendidikan formal (Sekolah Dasar, Madrasah Ibtidaiyah, Taman Pendidikan Al-quran) khususnya di Lombok telah menjadi daya Tarik tersendiri yang memotivasi orang tua mendaftarkan anak mereka (Solikhin & Hartono, 2010). Hasil

penelitian berikutnya juga menyatakan bahwa, emosional dan spiritual anak-anak akan tumbuh dengan baik jika disediakan lingkungan yang memadai dan pendekatan yang tepat (Fatah, 2014). Studi lain menyatakan, salah satu tantangan pendidikan spiritual anak-anak saat ini adalah kurangnya kebiasakan membaca al-Quran (Khoerusyfah, 2019).

Demikianlah, dari berbagai studi terkait program *tahfiz* tersebut menunjukkan berbagai upaya membangun dan mengokohkan spiritualitas yang diharapkan mendorong terbukanya jalan spiritual untuk anak-anak turut mencintai kitab suci mereka. Anak-anak atau santri *tahfiz* telah menjadi bagian dari aset spiritual untuk menghadapi masa depan yang mampu memberikan warna indah dan membanggakan sebagai *role model* bagi anak-anak lainnya.

Ketiga: Pentingnya Membangun Ekosistem *Trilogy* Pendidikan Spiritual (Keluarga-Lingkungan-Sekolah) Keluarga

Membangun ekosistem *trilogy* pendidikan spiritual merupakan bentuk komitmen untuk memandang institusi fundamental yang paling refresentatif dan bertanggung jawab dalam upaya membangun pendidikan spiritual. Keluarga adalah cerminan miniatur interaksi paling kongkrit yang memiliki kekayaan sikap spiritual dan selayaknya menjadi basis penguatan spiritualitas, dimana orang tua menjadi *dynamo* inspirasi spiritual untuk anak-anaknya. Habit positif orang tua dapat berperan sebagai lokomotif sikap spiritual. Orang tua seharusnya dapat memberikan stimulus spiritual melalui pesan-pesan simbolik yang akan menjadi rujukan anak-anaknya. Dengan kata lain, keluarga adalah *boarding family spiritual* sehingga anak-anak dapat menikmati ruang keluarga sebagai ruang-ruang penuh makna kehidupan. Hal ini menggambarkan betapa keluarga memiliki peran fundamental untuk membangun visi spiritual dalam keluarga. Selanjutnya, pesan-pesan spiritual yang didapatkan dalam komunitas keluarga akan mendapatkan penguatan dari lingkungan yang terdiri keluarga-keluarga sebagai komponennya sehingga terbentuklah lingkungan yang majemuk. Lingkungan dapat turut kontribusi dalam memperkuat sikap spiritualitas anak-anak. Gerakan-gerakan seperti, program Magrib (wajib) Mengaji, dan Jam Belajar Masyarakat adalah contoh relevan dari praktek budaya dan kearifan lokal dalam upaya memperkuat ke arah pengutan visi spiritual tersebut. Selain itu, lingkungan yang ramah terhadap anak-anak akan menjadi jembatan untuk meningkatkan rasa cinta yang tak ternilai harganya.

Sayangnya, lingkungan/masyarakat saat ini masih kurang utuh memahami secara komunal tentang nilai-nilai spiritual. Pesan-pesan spiritual yang berkembang lebih banyak dihiasi dengan pesan-pesan yang miskin makna. Ada banyak catatan terkait slogan spirit yang berkembang di tengah masyarakat, misalnya: "Ingat Bahaya Narkoba". Pesan simbolik semacam ini mengisyaratkan adanya krisis sikap spiritualitas di kalangan anak-anak yang seharusnya diimbangi juga dengan jargon propokatif-edukatif. Misalnya, "Anda telah Memasuki Kawasan Bebas Narkoba, Bebas Tawuran, Ramah Anak "dan atau sejenisnya yang tentu saja dapat mencerminkan komitmen bersama (masyarakat) dalam membangun visi spiritual. Selanjutnya adalah lembaga pendidikan (sekolah) memiliki peran strategis untuk mengusung pesan-pesan spiritual. Tugas mulia lembaga pendidikan tentu tidak sekedar mencerdaskan intelektualitas anak-anak, melainkan juga spiritualitas mereka. Lingkungan pendidikan dalam hal ini adalah tumpuan utama keluarga dan masyarakat. Lembaga pendidikan dapat mengusung jargon dan membangun pelabelan diri sebagai "sekolah/kantin sehat-ramah anak, kawasan bebas rokok/narkoba/tawuran" dan atau sejenisnya. Sederet sebutan ini tentu mengandung pesan simbolik-edukatif yang ingin disampaikan sebagai suatu visi spiritual.

IMPLIKASI PRAKSIS PADA RUANG-RUANG SPIRITUALITAS YANG SEMAKIN POSITIF

Respon dan cara pandang masyarakat modern tentang pentingnya spiritualitas semakin ramah dan positif. Ruang-ruang publik seperti *mall*, tempat rekreasi, rumah sakit, dan sarana lainnya tidak hanya *care* dengan kebutuhan penyandang disabilititas, tapi juga *care* dengan kebutuhan ruang-ruang spiritulitas. Ada sarana ibadah sebagai simbul-simbul spiritualitas. Dalam perspektif pendidikan spiritual, ini adalah contoh miniatur spiritual dan model yang patut disyukuri, karena manusia harus terus dihadapkan dengan ruang-ruang spiritulitas kapanpun dan di manapun mereka berada. Ruang-ruang publik sejatinya tidak hanya ramah lingkungan *(eco green)* melainkan juga ramah dengan kebijakan-kebijakan yang diharapkan dapat melahirkan sikap positif dan menumbuhkan motivasi tinggi, serta semangat hidup manusia untuk menatap masa depan. Sebagai contoh, praktek kebijakan terhadap anak-anak/santri *tahfiz* untuk bisa setara dengan teman-teman lainnya yang bisa ke fakultas elit, diberikan penghargaan, serta dapat mendaftar menjadi polisi, tentara dan lain-lainnya. Ini tentu, karena anak-anak *tahfiz* telah terbukti memberikan kontribusi dalam meningkatkan *workplace spirituality* di

tempat mereka berkarya dan mengabdi. Mencermati uraian di atas dapat digarisbawahi bahwa pendidikan saat ini tengah menghadirkan tantangan baru sehingga membutuhkan cara, strategi, dan juga pendekatan baru. Beberapa gagasan terkait pendidikan spiritual di antaranya yang dapat kami rumuskan adalah sebagai berikut.

Pertama: Kehadiran Rumah Tahfiz: Salah Satu Penyangga Krisis Spiritualitas

Kendati ada sebagian kalangan yang memandang minor kehadiran lembaga-lembaga *tahfiz*, namun paling tidak keberadaannya telah merubah cara pandang masyarakat modern tentang urgensi *tahfiz* sebagai penyangga spiritualitas. Sayyina Ali *karromallohu wajhah* berkata, "ajaklah al-Quran berbicara". Pesan ini memberikan isyarat tentang pentingnya kehadiran al-Quran di tengah umat. Dengan demikian, kehadiran lembaga-lembaga *tahfiz* telah berperan menjadi ruang bagi anak-anak untuk belajar mengenal dan mencintai al-Quran. Mendekatkan anak-anak dengan al-Quran menjadi harapan agar mereka mencintai al-quran dengan baik sejak dini, yang pada akhirnya dapat menjadi salah satu obat krisis spiritualitas anak-anak. Beberapa kajian penelitian diantaranya menunjukkan bahwa: Anak-anak *tahfiz* telah mampu belajar dan menampilkan karakter spiritual;[336] Hafalan al-Quran dapat meningkatkan prestasi anak-anak secara signifikan;[337] Belajar al-Quran telah melahirkan generasi yang memiliki kepekaan (sensitivitas) individu dan sosial yang kreatif, dinamis, dan toleran sesuai dengan tingkat perkembangannya; [338]

---

[336] *Several related studies include Fatah (2014) who identified that students' achievements are influenced by memorization of the Quran. Another study by Usman found that Quranic learning and children's prayer activities at elementary schools have produced a generation with individual and social sensitivity that is creative, dynamic, and tolerant in accordance with their developmental level (Usman, 2016). Therefore, the researcher added that children's spirituality will develop dynamically if an integration pattern is developed between worship practices, tahfiz-MABIT, and religious studies. Similarly, integration between nature-tradition and human resources role models can be an important element in supporting a better tahfiz education climate. This integration pattern has fostered sincere attitudes, humility, patience, independence, creativity, perseverance, and skills in consistently performing night prayers, morning prayers, Monday-Thursday voluntary fasting, reciting thoyyibah, giving greetings, eating and drinking in accordance with religious teachings, and loving the Quran among the tahfiz children. And tahfiz children have a correlation with their achievements in school.*

[337] Ahmad Fatah, 'Dimensi Keberhasilan Pendidikan Islam Program Tahfidz Al-Qur'an', *Edukasia : Jurnal Penelitian Pendidikan Islam*, 9.2 (2014), pp. 335–56, doi:10.21043/edukasia.v9i2.779.

[338] Erna Supiani; Murniati; Nasir Usman, 'Implementasi Manajemen Pembeajaran Al-Qur'an Di Sekolah Dasar Islam Terpadu Nurul Ishlah Banda Aceh',

pengembangan Kecerdasan Spiritual Santri melalui kegiatan keagamaan di Rumah *Tahfiz* telah menumbuhkan sikap optimisme dan kepatuhan anak sehingga tidak susah diatur;[339] Implikasi *tahfiz* Al-quran terhadap akhlak remaja telah memberi dampak signifikan pada perubahan cara pandang anak-anak kepada Al-quran; [340] Belajar Al-quran dan *tahfiz* melalui program *on line* atau *tahfiz* digital menunjukkan *trend* peningkatan.[341] Berbagai hasil penelitian ini telah memperkuat hipotesis penulis bahwa kehadiran lembaga-lembaga/rumah *tahfiz* telah memberikan ruang spiritualitas anak-anak yang berkembang secara dinamis dengan pola integrasi antara praktik ibadah, *tahfiz* dan kajian-kajian agama secara konsisten dan berkelanjutan. Hasil penelitian penulis sendiri juga mempertegas bahwa spiritualitas anak-anak telah tumbuh secara positif dan dirasakan dampaknya melalui keberadaan Rumah *Tahfiz* yang telah memberi ruang untuk belajar tentang bagaimana merawat kehidupan dengan mencintai alam *(taddabur)* sebagai program rutin. Anak-anak tidak hanya dididik mencintai al-Quran melainkan juga dididik untuk mencintai lingkungan sekitar dan bersahabat dengan alam sebagaimana pesan Tuhan yang tersurat dalam FirmanNya maupun yang tersirat dalam cipta-ciptaanNya. Pola integrasi ini menumbuhkan sikap ikhlas, tawadhu, sabar, mandiri, kreatif, dan tekun yang tampak dalam menjalankan rutinitas keseharian, melaksanakan shalat malam, shalat subuh, puasa sunnah senin-kamis, membaca kalimat-kalimat *thoyyibah*, mengucapkan salam, makan dan minum, belajar agama, dan mengkaji Al-Quran.

Kedua: Merawat Kolaborasi Antar Elemen Komunitas Pendidikan: Kuartology Pendidikan (Keluarga, Sekolah, Masyarakat, Digital)

Krisis spiritualitas di kalangan anak-anak, salah satu faktor penyebabnya adalah adanya gelombang informasi-teknologi digital yang berkembang pesat saat ini. Manusia di abad ini hampir seluruh waktunya (untuk tidak mengatakan 24 jam) hidup bersama dengan

Jurnal Magister Administrasi Pendidikan Pascasarjana Universitas Syiah Kuala, 4.4 (2016), pp. 17–26.

[339] Ulfah Rahmawati, 'Pengembangan Kecerdasan Spiritual Santri: Studi Terhadap Kegiatan Keagamaan Di Rumah TahfizQu Deresan Putri Yogyakarta', *Jurnal Penelitian*, 10.1 (2016), p. 97, doi:10.21043/jupe.v10i1.1332.

[340] H. Siregar, 'Implikasi Tahfiz Alquran Terhadap Akhlak Remaja Di Kelurahan Pasar Sibuhuan Kecamatan Barumun Kabupaten Padang Lawas' (IAIN Padangsidimpuan, 2020).

[341]Akhmad Shahid, Ajeng Wahyuni, 'Trends of the Qur'an Tahfiz Program as a Method of Children's Education', *Elementary Journal*, Vol. 5.January-June. (2019), p. 96.

teknologi. Tantangannya kemudian bagaimana kehadiran teknologi digital menjadi ramah dengan spiritualitas anak-anak. Untuk itu, diperlukan kekuatan dan kesamaan visi dari empat elemen komunitas pendidikan, yakni keluarga-sekolah-masyarakat-teknologi. Keluarga tidak hanya sekedar kaya dengan pernak pernik dengan asesorisnya, melainkan ruang keluarga dapat mencerminkan suasana ramah teknologi dengan muatan nilai-nilai edukasi spiritualitas. Sementara sekolah/madrasah berperan sebagai penyangga nilai-nilai spiritualitas. Penyangga yang dapat merawat nilai-nilai spritualitas berkembang secara positif. Sekolah/madrasah dapat memberikan ruang-ruang spiritualitas, sehingga anak-anak merasa betah di sekolahnya. Selanjutnya, masyarakat-lingkungan dapat memberi daya dorong yang signifikan terhadap penguatan nilai-nilai spiritualitas anak-anak dengan memperkuat nilai-nilai kearifan lokal yang ada.[342] Penulis terkesan, ada suatu kampung tahfiz al-Quran di Jawa Timur. Kampung ini telah melahirkan generasi penghafal al-Qur'an, dan melahirkan generasi yang memiliki karakter spiritualitas yang berkembang positif. Program menghafal selalu bersanding dengan program penguatan lainnya, sehingga anak-anak mengenal dan memahami kesabaran, kedisiplinan, dan ketekunan. Anak-anak mengenal dan memahami kemurnian hati dan niat dalam menghafal Al-Qur'an dan menjalankan ibadah. Anak-anak mengenal dan memahami kasih sayang dan kepedulian terhadap sesama manusia. Anak-anak mengenal dan memahami kerendahan hati dan kesadaran akan keterbatasan diri.

Hasil riset penulis telah memberikan bukti secara empiris bahwa anak-anak yang dididik dengan nilai-nilai spiritual telah melahirkan anak-anak yang mampu beradaptasi dengan lingkungan (pendidikan, keluarga, lingkungan) sekitarnya. Program tahfiz yang menjadi *trend* saat ini telah mampu menjembatani dan memenuhi sebagian harapan orang tua, dengan mulai sejak dini ditanamkan nilai-nilai hidup anak-anaknya menjadi generasi yang mencintai kitab sucinya, mencintai dirinya dan alam sekitarnya.

[342]Penulis terkesan, ada suatu kampung di Jawa Timur, Kampung di mana tidak ada TV, yang ada adalah kampung tahfiz al-Quran. Salah satu informan, berkah al-Quran, mereka dapat mengkuliahkan putra-putrinya. (hasil wawancara dengan wali santri)

Ketiga: Melihat Urgensinya Generasi Penghafal al-Quran sebagai Penyangga Peradaban Islam

Para ilmuan Islam pada sejarah awal peradaban Islam, banyak kita mengenal sukses tidak hanya didukung oleh kemampuan melahirkan karya-karya besar tetapi telah didukung oleh kemampuan menghafal al-Quran, sehingga fatwanya sampai saat telah menjadi rujukan manusia abad modern. 4 Imam mazhab telah menjadi bukti otentitisitas daya spiritualitas al-Quran. Para ilmuan sain Islam, Ibu shina, al-farabi juga telah menjadi bukti sebagai pengaruh kemampuan menghafal sekaligus memahami al-Quran. Penulis tidak berapologis pada sejarah masa lalu, melainkan sebagai inspirasi manusia abad ini, untuk memberikan apreasi yang setinggi-tinggi kepada lembaga pendidikan yang memiliki program tahfiz al-Quran. Lembaga ini sebagai penyangga peradaban, generasi penghafal al-Quran mampu beradaptasi dengan zaman dan teknologi, mereka telah mampu mewarnai dan memberikan dampak kepada masyarakatnya. Mereka bisa menjadi pembeda dan penyangga spiritulitas dan mampu menebarkan nilai-nilai spritualitas di tengah-tengah krisis spiritualitas. Untuk itu, tugas kita adalah membantu menjembatani anak-anak sejak dini untuk gemar membaca, menghafal tahfiz, mengedukasi dengan nilai-nilai al-Quran yang sarat dengan nilai-nilai spiritualitas sehingga mereka mencintai al-Quran yang pada akhirnya mereka bisa kelak beradaptasi dengan tantangan zamannya.

Keempat: Tumbuhkan Gerakan Literasi al-Quran Sejak Dini

Anak-anak harus terus diperkenalkan al-Quran sejak dini. Praktek baik, sudah banyak dicontohkan, misalnya, sejak dulu masyarakat Sasak Lombok telah melakukan praktek baik dengan adanya magrib mengaji. Keberadaan guru ngaji, telah memberikan dampak positif kepada anak-anak, sehingga anak-anak melek al-Quran, minimal mereka bisa membaca al-Quran. Literasi diperlukan di tengah ada kecenderungan kuat anak-anak mengabaikan dan meninggalkan al-Quran. Siti Aisyah memandang penting meningkatkan literasi al-Quran dalam mempertahankan rivavilitas spiritualitas umat. Dengan adanya Gerakan literasi al-Quran, diharapkan sensitivitas anak-anak kepada al-Qur'an semakin meningkat. Anak-anak dapat memahami dan merasakan makna, pesan, dan hikmah yang terkandung di dalam al-Quran sejak dini. Gerakan ini, tidak sekedar meningkatkan sensitivitas, survivalitas melainkan juga dapat meningkatkan fungsi-fungsi otak bekerja. Semakin banyak yang dihafalkan, maka fungsi otak semakin baik. Kecerdasan semakin tumbuh dan berkembang. Kecerdasan memori menghafal Quran dalam otak manusia ini dapat

dianalogikan seperti kumparan mesin listrik. Ketika kumparan itu (menghafalkan ayat) terus berjalan, maka otak sebagai mesinnya akan aktif juga dinamis dan sel-sel partikel dalam otak terus aktif. Aktifnya sel otak menguatkan otak itu sendiri.

Kelima: Mengangkat Kembali Posisi Lembaga Pendidikan sebagai Basis Pendidikan Spiritualitas

Bagi kaum terdidik, setidak-setidaknya mereka telah memiliki peta jalan pendidikan anak-anak untuk masa depannya, namun bagi sebagian masyarakat (khususnya masyarakat yang kurang beruntung) cenderung menyerahkan semua praktek pendidikan (value, knowledge, attitude, bahavior, habit) ke lembaga pendidikan dengan berbagai corak dan ciri khas masing-masing. Lembaga pendidikan telah menjadi tumpuan masyarakat terutama lembaga Pendidikan yang menerapkan model *boarding school.*

Keberadaan model ini, telah mewarnai potret pendidikan Bangsa. Dalam banyak kajian, misalnya Mastuhu telah memberikan temuan yang menggambarkan bahwa model boarding school-Pesantren sarat nilai-nilai. Pesantren telah membangun ruang yang cukup untuk menumbuhkan hubungan vertikel santri dengan Tuhan, Pesantren telah membuat dan merajut pakaian (etika, akhlak) yang indah, menyusun kurikulum yang ajek untuk memahami agama dan dunia. Tidak hanya pada landasan penguatan pendidikan agama melainkan telah membangun ruang pendidikan nilai dan praktek karakter berbasis spiritualitas. Meminjan istilah Nurkholis Madjid dengan Indegiunius Pendidikan Indonesia. Kehadiran pesantren telah banyak memberikan kontribusi signifikan bagi pembangunan karakter spiritual anak-anak bangsa. Dengan segala kelebihan dan kekurangan, Pendidikan pesantren telah membuktikan secara konsisten (istiqomah) untuk menanamkan nilai-nilai pesantren sebagai basis utama dan penyangga pendidikan spiritual.

Pendidikan nilai-nilai spiritual di pesantren menjadi obat problematika pendidikan akhlak sejak dulu sampai saat ini. Pendidikan nilai-nilai spiritual di pesantren tetap relevan dengan perkembangan geo-education di tengah perkembangan teknologi yang demikian pesat.

Pendidikan saat ini semakin tidak mengenal ruang dan batas, sekat-sekat nilai-nilai spiritual semakin sulit dibedakan dan dipisahkan. Semua orang dapat mengakses ilmu pengetahuan tanpa batas dan ruang, tanpa melihat orisinilitas dan otentisitas sumber ilmu yang dirujuk. Interaksi guru-murid semakin kurang diperlukan. Ruang-ruang perjumpaan pembelajaran semakin kurang bermakna

(barakah). Sehingga bisa jadi rasa hormat terhadap pemberi ilmu (digital) tidak terjadi, tidak ada salam pembuka dan penutup, interaksi dialogis dan silsilah keilmuan hampir rapuh. Realitas ini, telah menjadi alarm terhadap keringnya spiritualitas insan pendidikan.

Statmen penulis bisa benar atau juga salah, namun menurut hemat penulis, kalau ini terjadi terus tanpa kendali maka boleh jadi pernyataan para pakar bahwa pendidikan masa depan akan kehilangan ruh, atau dengan kata lain, pendidikan berkembang pesat tapi hampa dengan nilai-nilai spiritualitas.

Kompromi nilai spiritualitas dengan kehadiran teknologi merupakan salah satu solusi. Untuk itu, semestinya tata nilai dalam teknologi yang dikembangkan semakin ramah, ramah yang mengandung spirit mencerahkan, menyejukkan, dan meningkatkan kesadaran spiritualitas. Insan pendidikan tidak boleh capek melakukan koreksi kontruktif-kontributif untuk kemajuan pendidikan.

PENUTUP

Pesan-pesan spiritual dalam beragam konteks kehidupan telah banyak menginspirasi manusia, lebih-lebih insan akademik. Keberadaaan lembaga seperti rumah *tahfiz* merupakan salah potret pendidikan yang telah berhasil meningkatkan sensitivitas anak-anak terhadap al-Quran. Sensitivitas yang telah melahirkan spiritualitas anak-anak sehingga tumbuh dan berkembang secara dinamis dan positif. Secara empirik, lembaga (rumah) *tahfiz* bisa menjadi salah satu alternatif penyangga peradaban pendidikan Islam yang tidak sekedar memperkenalkan Al-Quran tapi juga mendorong anak-anak *tahfiz* memiliki daya sensor kognitif, motorik, dan afektif yang berjalan seimbang sejak dini. Selain itu, juga memiliki sensitivitas terhadap lingkungan, sehingga anak-anak *tahfiz* telah menjadi *role model* bagi teman-temannya. Realitas ini patut kita renungkan dan telaah secara mendalam dan komprehensif di tengah-tengah masyarakat dunia yang hampir kehilangan roh spiritulitas. Demikianlah, mari mengajak al-Quran berbicara agar generasi muda dapat terus belajar mencintai kitab sucinya dan memakmurkan peradaban yang sudah terbangun sejak 14 abad yang lalu.

DAFTAR PUSTAKA

Paul. Heelas, Spiritualities of Life : New Age Romanticism and Consumptive Capitalism (Blackwell Pub., 2008).p.71

Heelas, Spiritualities of Life : New Age Romanticism and Consumptive Capitalism. P. 69

Rudolf Steiner, *THE PHILOSOPHY OF SPIRITUAL ACTIVITY*, ed. by H. Collison, Revised, 1918.

Steiner, *THE PHILOSOPHY OF SPIRITUAL ACTIVITY*.

Ary Ginanjar Agustian, Rahasia Sukses Membangun Kecerdasan Emosi dan Spiritual (ESQ-Emotional Spiritual Quotient), Agra: Jakarta, 2005.

Munir Munir, Mailin Mailin, and Idrus Alkaf, 'Spritual Reasoning of Samaniyah Tariqa's Seven Grades in the Context of Integration of Science', *HTS Teologiese Studies / Theological Studies*, 79.2 (2023), doi:10.4102/hts.v79i2.8130.

Tovan & Mutmainnah, 'Pengaruh Kecerdasan Spritual Dan Iklim Spritual Kerja Terhadap', *Sinar Manajemen*, 08.01 (2021), pp. 1–6.

Kamaliah, Alfiati Silvi Fauzi Herli, 'PENGARUH KECERDASAN EMOSIONAL, KECERDASAN INTELEKTUAL, KECERDASAN SPRITUAL, DAN SOSIAL TERHADAP AKUNTANSI', Jom Fekon, 1.2 (2014), pp. 1–15.

Hayatul Khairat, 'PENGARUH KECERDASAN EMOSIONAL, KECERDASAN INTELEKTUAL, KECERDASAN SPRITUAL DAN KOMITMEN ORGANISASI TERHADAP AUDITOR', Jom Fekom, 4.4 (2017), pp. 323–37.

Sulieman Ibraheem Shelash Al-Hawary and others, 'Islam-Based Spiritual Orientations and Quality of Work Life among Muslims', *HTS Teologiese Studies / Theological Studies*, 79.1 (2023), doi:10.4102/HTS.V79I1.8194.

W. Wahyuni and others, 'Evaluation of the Role of Islamic Values in Improvement of Spiritual Health among Iraqi Muslims', *HTS Teologiese Studies / Theological Studies*, 78.1 (2022), doi:10.4102/hts.v78i1.7832.

Urs, N. S., Gupta, S. K., & Kumari, T. L. (2024). Spiritual intelligence influences and augments employee engagement amidst the crisis. *Multidisciplinary Reviews*, *7*(9), 2024212. https://doi.org/10.31893/multirev.2024212

Khumbulani Sibanda and Anton Grobler, 'A Systematic Literature Review of Spiritual Leadership within African Management Philosophies', *Acta Commercii*, 24.1 (2024), doi:10.4102/ac.v24i1.1164.

Anton Grobler and Khumbulani Sibanda, 'The Development and Validation of a Spiritual Leadership Scale within the South African Context', *SA Journal of Industrial Psychology*, 50 (2024), doi:10.4102/sajip.v50i0.2098.

Khumbulani Sibanda and Anton Grobler, 'Spiritual Leadership within the Ambit of African Management Philosophies Using Interactive Qualitative Analysis', *Acta Commercii*, 23.1 (2023), doi:10.4102/ac.v23i1.1069.

Abuddin Nata, Metodologi *Studi Islam,* (Jakarta: Grafindo Persada), 1999.h.80

[1] Robert Frager, *Nafs in Sufism Psychology,* terjemahan Hasmiyah Rauf, (Jakarta: Serambi Ilmu, 200), hlm.7

Murzal, 'INTERNALISASI NILAI SPIRITUAL ISLAMI DALAM PEMBELAJARAN DI SEKOLAH DASAR', *Walada*, 1.2 (2022), pp. 45–58.

Hani Prasetianingtiyas, 'NILAI-NILAI SPIRITUAL DALAM BUKU SECRETS OF DIVINE LOVE KARYA A. HELWA DAN IMPLEMENTASINYA DALAM DESAIN PEMBELAJARAN PAI DAN BUDI PEKERTI SKRIPSI' (Tarbiyah dan Ilmu Keguruan, 2023).

Hani Prasetianingtiyas, 'NILAI-NILAI SPIRITUAL DALAM BUKU SECRETS OF DIVINE LOVE KARYA A. HELWA DAN IMPLEMENTASINYA DALAM DESAIN PEMBELAJARAN PAI DAN BUDI PEKERTI SKRIPSI'.

Sant Darshan Singh Ji Maharaj. https://www.sos.org/spirituality/spiritual-awareness di akses 27 Januari 2025

Sant Darshan Singh Ji Maharaj. https://www.sos.org/spirituality/spiritual-awareness di akses 27 Januari 2025

Hubertus Hia, 'PROBLEM DUNIA ILMIAH DAN KRISIS SPIRITUAL', Melintas, 34.2 (2018), pp. 168–192.

Muhammd Aso Samsudin and Ukhtul Iffah, 'Menumbuhkan Sikap Sosial Dan Spiritual Siswa Di Sekolah', *Edupedia*, 4.2 (2020), pp. 149–59.

Evi Gusviani, 'ANALISIS KEMUNCULAN SIKAP SPIRITUAL DAN SIKAP DALAM KEGIATAN PEMBELAJARAN IPA KELAS IV YANG MENGGUNAKAN KTSP DAN KURIKULUM 2013', *EDUHUMANIORA*, 7.2 (2015), p. 13.

Nurmala, Nur Llah, and Samsualam, 'Pengaruh Tingkat Pengetahuan Dan Sikap Spiritual Perawat Terhadap Spiritual Care Pasien', *Window of Nursing Journal*, 02.02 (2021), pp. 285–93.

Subandi, Koentjoro Saliso, 'Psychological Meaning of SPiritual ExPeriences of Naqshbandiyah Khalidiyah in KebuMen, Indonesia Saliyo IAIN Kudus', *Qudus International Journal of Islamic Studies*, 6.2 (2018), pp. 309–38.

Becka A Alper and others, 'Spirituality Among Americans', 2023, 1–95 <www.pewresearch.orgwww.pewresearch.org>.

Subandi, Koentjoro Saliso, 'Psychological Meaning of SPiritual ExPeriences of Naqshbandiyah Khalidiyah in KebuMen, Indonesia Saliyo IAIN Kudus', *Qudus International Journal of Islamic Studies*, 6.2 (2018), pp. 309–38.

Kholid Mawardi, 'NATIONALISM AND SPIRITUALISM OF JAVANESE TAREKAT: STUDY OF TAREKAT RINJANI IN BANYUMAS CENTRAL JAVA', *Qudus International Journal of Islamic Studies*, 10.1 (2022), pp. 75–108, doi:10.21043/qijis.v10i1.12509.

Bakri, S., Wahyudi, M. A., & Andriyani, I. N. (2024). Sufism and mental health: A phenomenological exploration of the experiences of followers of sufi quantum therapy in Indonesia. *Multidisciplinary Reviews*, (| Accepted Articles). Retrieved from https://malque.pub/ojs/index.php/mr/article/view/6939 Thomas Dhanhart, Sufism in Europe and North AmericaEdited by David Westerlund (London–New York: Routledge Curzon, 2004), 272 pp. *Journal of Islamic Studies*, Volume 17, Issue 2, May 2006, Pages 212–214, https://doi.org/10.1093/jis/etl006

Hj Suredah & Usri, 'Kesalehan Ritual, Sosial, Dan Spiritual (Ritual, Social and Spiritual Piety)', *ISTIQRA*, 7.2 (2020), pp. 59–73 <www.imamsuprayogo.com/07/04/09>.

Becka A Alper and others, 'Spirituality Among Americans', 2023, 1–95 <www.pewresearch.orgwww.pewresearch.org>.

Alper and others, 'Spirituality Among Americans'.

Dr. Patte Randal and Dr. Nick Argyle menulis *"Spiritual Emergency" – a useful explanatory model?' A Literature Review and Discussion paper* 2005, https://www.rcpsych.ac.uk/docs/default-source/members/sigs/spirituality-spsig/patte-randal-and-nick-argyle-spiritual-emergency-1-1-06.pdf?sfvrsn=c9d0331_2

Christian Smith and Melissa Lundquist Denton, *Soul Searching: The Religious and Spiritual Lives of American Teenagers,* 2005. Publisher: OUP, ISBN: 9780195180954. https://www.researchgate.net/publication/272160282_Soul_Searching_The_Religious_and_Spiritual_Lives_of_American_Teenagers

Victor Tan Chen. *The Spiritual Crisis of the Modern Economy*, Atlantic, https://www.theatlantic.com/business/archive/2016/12/spiritual-crisis-modern-economy/511067/ diakses 30 Januari 2025

Zulkifli Musthan, Abd Rahman, and Dahlan Saadi, *The Crisis on Modern Human Spirituality Sukring Department of Islam Education Teacher Faculty of Law Islam Institute of Alaudin Kendari, Southeast Sulawesi*, *International Journal of Humanities and Social Science*, 2016, VI <www.ijhssnet.com>.

Naimi Syifa Urrahma, Sri Wahyuni, and Wasisto Utomo, 'Hubungan Tingkat Spiritual Dengan Kejadian Quarter Life Crisis Pada Mahasiswa Tingkat Akhir', *Jurnal Kesehatan Komunitas*, 8.3 (2022), pp. 390–96, doi:10.25311/keskom.vol8.iss3.1289.

Newsletters, Report. *Pew Research Center*, 7 Desember 2023. https://www.pewresearch.org/religion/2023/12/07/spirituality-among-americans/

Becka A Alper and others, 'Spirituality Among Americans', 2023, 1–95 <www.pewresearch.orgwww.pewresearch.org>.

Mahsa Amira, Anindya Najib, and Nur Khayati, 'Knowledge Development of Spiritual Resilience Concepts Faced During the Covid-19 Pandemic in Meta-Analysis' (IAIN Madura, 2021), p. 261.

Richard Botelho, 2005, *Reality is Mental and Spiritual*, https://richardbotelho.com/reality-is-mental-and-spiritual.html. Diakses 30 Januari 2025 jam. 10.15.

Thomas Lickona, *Educating for Character How Our Schools Can Teach Respect and Responsibility* (Bantam Books, 1991).

Iwan Hermawan, 'Konsep Nilai Karakter Islami Sebagai Pembentuk Peradaban Manusia', *Southeast Asian Journal Islamic Education Management*, 1 (2020), pp. 200–220, doi:10.21154/sajiem.xxxxxxx.

R. Siti Pupu Fauziah & Martin Roestamy, Buku_Pendidikan Karakter Bertauhid, ed. by Tim RGP, 1st ed. (PT. Raja Grafindo Persada, 2020), i [accessed 17 January 2025].

Ahmad Fatah, 'Dimensi Keberhasilan Pendidikan Islam Program Tahfidz Al-Qur'an', *Edukasia : Jurnal Penelitian Pendidikan Islam*, 9.2 (2014), pp. 335–56, doi:10.21043/edukasia.v9i2.779.

Erna Supiani; Murniati; Nasir Usman, 'Implementasi Manajemen Pembeajaran Al-Qur'an Di Sekolah Dasar Islam Terpadu Nurul Ishlah Banda Aceh', *Jurnal Magister Administrasi Pendidikan Pascasarjana Universitas Syiah Kuala*, 4.4 (2016), pp. 17–26.

Ulfah Rahmawati, 'Pengembangan Kecerdasan Spiritual Santri: Studi Terhadap Kegiatan Keagamaan Di Rumah TahfizQu Deresan Putri Yogyakarta', *Jurnal Penelitian*, 10.1 (2016), p. 97, doi:10.21043/jupe.v10i1.1332.

Muhammad Sofyan, 'The Development of Tahfiz Qur'an Movement in the Reform Era in Indonesia', *Heritage of Nusantara: International Journal of Religious Literature and Heritage*, 4.1 (2015), pp. 115–136 <https://doi.org/10.31291/hn.v4i1.64>.

H. Siregar, 'Implikasi Tahfiz Alquran Terhadap Akhlak Remaja Di Kelurahan Pasar Sibuhuan Kecamatan Barumun Kabupaten Padang Lawas' (IAIN Padangsidimpuan, 2020).

Akhmad Shahid, Ajeng Wahyuni, 'Trends of the Qur'an Tahfiz Program as a Method of Children's Education', *Elementary Journal*, Vol. 5.January-June. (2019), p. 96.

Ken Wilber, Sex, Ecology, & Spirituality: The Spirit of Evolution. tt.

Maria Hidayanti and Heri Busyaeri, 'PENTINGNYA PENDIDIKAN KARAKTER ISLAMI PADA ANAK USIA DINI DI ERA DIGITAL', *Al-Qayyimah*, 6 No 1 (2023), pp. 32–37.

Inar Suminar and Listia Maliahani, 'Pembentukan Nilai-Nilai Karakter Islami Siswa Melalui Metode Pembiasaan (Studi Kasus Di SDN Babakan Sirna Kota Sukabumi)', 4 (2023), pp. 497–508 <http://jurnaledukasia.org>.

Thomas Lickona, *Educating for Character How Our Schools Can Teach Respect and Responsibility*.

BIBLIOMETRIC INSIGHTS INTO SUSTAINABLE EDUCATIONAL MANAGEMENT PRACTICES IN INDONESIA ISLAMIC UNIVERSITIES

Prof. Dr. H. Lukman Hakim, M.Pd.
(Guru Besar dalam Kepakaran Manajemen Strategik Pendidikan Islam)

INTRODUCTION

Sustainable Educational Management Practices encompass a range of strategies aimed at integrating sustainability principles into educational institutions. These practices involve promoting sustainable attitudes among students, enhancing energy efficiency, supporting lifelong learning opportunities, and fostering sustainable human resource management objectives through training programs (Aragon-Correa et al., 2017; Biancardi et al., 2023). They emphasize the importance of teaching resources that address the interconnected complexity of sustainability issues while balancing moral enthusiasm with precise problem analysis. Furthermore, sustainable educational practices focus on inducing lasting behavioral changes in students by enhancing scientific reasoning skills and promoting engagement and practice in applying, analyzing, and evaluating information (Blašková et al., 2019). Overall, Sustainable Educational Management Practices aim to create a culture of sustainability within educational institutions, preparing students to contribute to a healthy, ethical, and sustainable society (Rajiani & Normuslim, 2023).

In the context of Indonesian Islamic universities, sustainable educational management practices are crucial for ensuring long-term success and relevance in the higher education sector. Research indicates that Indonesian higher education institutions, including Islamic universities, are striving to enhance their sustainability efforts by incorporating elements such as dynamic capabilities, knowledge management, information technology readiness (Hamdani, 2023), and sustainability courses in their curriculum (Wijaya & Putri, 2023). Moreover, marketing management plays a vital role in increasing enrollment sustainability and public trust in universities, with institutions like Universitas Islam Negeri (State Islamic University) Raden Mas Said Surakarta utilizing innovative strategies and social media platforms for promotion (Haryanti et al., 2023). To further standardize sustainable practices, universities are participating in rankings like the University of Indonesia Green Metric and Times Higher Education Impact Ranking, focusing on actions aligned with the

Sustainable Development Goals (SDGs). Additionally, the successful adoption and implementation of IT innovations, such as self-development IT applications, are crucial for organizational success in Islamic-based higher education institutions, emphasizing the importance of managerial interventions and post-implementation strategies (Huda et al., 2023).

However, implementing Sustainable Educational Management Practices in Indonesian Islamic universities faces several challenges. Firstly, the lack of knowledge and standards, poor design practices, and financial constraints hinder the transition to sustainable practices in the Indonesian construction industry, impacting educational institutions (Mejía-Manzano et al., 2023). Additionally, the need for incorporating sustainable education goals into English language teaching in Indonesia to promote real-life problem-solving skills among students poses a challenge in integrating sustainability into the curriculum of Islamic universities (Fitriani & Ajayi, 2022). Moreover, the dichotomous nature of the Islamic education curriculum in Indonesia highlights the necessity for a holistic integrative approach, as seen in the Muhammadiyah education system, to address inadequacies and ensure the sustainability of education in Islamic universities (Ekawati et al., 2021). These barriers underscore the complexity of adopting and maintaining Sustainable Educational Management Practices in Indonesian Islamic universities, requiring concerted efforts to overcome them and promote sustainable development within these institutions.

Bibliometric analysis can significantly aid in addressing these challenges by providing a quantitative approach to understanding current trends and key research areas in sustainability (Ellili, 2023). By analyzing the literature on sustainability, including studies on sustainable development, environmental sustainability, and climate change, bibliometric analysis can offer insights into successful strategies and best practices that have been effective in similar contexts (Mejía-Manzano et al., 2023b). Additionally, by examining the impact of frameworks like the Global Reporting Initiative on sustainability reporting and performance, bibliometric analysis can help identify successful models and policies that can be adapted to the unique challenges faced by Islamic universities in Indonesia (Mougenot & Doussoulin, 2023). This approach can guide universities in aligning their actions with international standards and rankings, such as the University of Indonesia Green Metric and the Times Higher Education Impact Ranking, to ensure they effectively contribute to the Sustainable Development Goals (SDGs) and enhance their

sustainability practices. Hence, this study aims to address the following research questions:

1. What is the annual production of publications on sustainable educational management practices in Indonesian Islamic universities?
2. Who are the most influential authors in publications on sustainable educational management practices in Indonesian Islamic universities?
3. How do co-authorships occur in publications on sustainable educational management practices in Indonesian Islamic universities?
4. What are the most frequent keywords in publications on sustainable educational management practices in Indonesian Islamic universities?
5. Which journals and conferences are the primary venues for disseminating research on sustainable educational management practices in Indonesian Islamic universities?
6. What gaps and future research directions can be identified from the existing literature on sustainable educational management practices in Indonesian Islamic universities?

METHOD

This study employs a bibliometric analysis to explore sustainable educational management practices in Indonesian Islamic universities. The methodology involves several crucial stages, including data collection, data processing, and data analysis, to ensure a thorough and systematic investigation.

Data collection begins with the utilization of Lens.org software to harvest relevant bibliometric data. Lens.org is chosen for its ability to extract comprehensive citation data from various academic databases, including Google Scholar, which provides extensive coverage of academic literature. The search strategy involves using specific keywords such as Scholarly Works (239) = sustainable AND (educational AND (management; AND (Indonesia AND (Islamic AND (universities; AND (sustainability AND (practices; AND (higher AND education). The time frame for the search includes publications from any year as long as the output contains the searched keywords, ensuring that the analysis captures the most recent trends and developments in the field. Both English and Bahasa Indonesia publications are included to provide a holistic view of the research landscape. The search is focused on peer-reviewed journal articles,

conference papers, and review articles to ensure the inclusion of high-quality research.

Once the data is collected, it undergoes a meticulous cleaning process. Duplicate entries are identified and removed to maintain the accuracy of the dataset. Subsequently, the relevance of each publication is assessed by reviewing abstracts and titles to ensure that they align with the study's focus on sustainable educational management practices in Indonesian Islamic universities. Following this, key bibliographic information such as authorship, publication year, journal name, keywords, citations, and abstracts is extracted for further analysis.

The data analysis is conducted using VOSviewer and Biblioshiny, two powerful software tools designed for constructing and visualizing bibliometric networks. The analysis begins with a descriptive examination of the data, identifying publication trends over time, the most prolific authors and their co-authorships, the most used keywords for publications, and the leading relevant journals for publications. This provides a foundational understanding of the research landscape and its evolution.

Next, a co-occurrence analysis is performed using VOSviewer to identify the main themes and topics within the literature. This involves creating a co-occurrence network of keywords, which helps to visualize the relationships between different research areas and uncovering predominant themes. Finally, the results of the bibliometric analysis are compiled into a comprehensive report. This report includes visual representations created using VOSviewer and Biblioshiny, such as network maps. The report highlights key findings, identifies research gaps, and provides recommendations for future research and practical implications for Indonesian Islamic universities.

RESULTS

This study aims to analyze the annual production of publications on sustainable educational management practices in Indonesian Islamic universities and identify the most influential authors in this field. It will examine co-authorship patterns and highlight the most frequent keywords used in the literature. Additionally, the research will determine the primary journals and conferences for disseminating related studies. Finally, it seeks to identify gaps in the existing literature and suggest future research directions. Hence, the findings are presented following these orders.

The Harvested Data from Lens.org

The present study collected data from the Lens.org database. The data was harvested in the form of CSV. File and it is presented in summary as shown in Table 1.

Table 1. The data description

Description	Results
MAIN INFORMATION ABOUT DATA	
Timespan	1971:2024
Sources (Journals, Books, etc)	125
Documents	239
Annual Growth Rate %	2.09
Document Average Age	13.8
Average citations per doc	0
References	3117
DOCUMENT CONTENTS	
Keywords Plus (ID)	21
Author's Keywords (DE)	21
AUTHORS	
Authors	2862
Authors of single-authored docs	53
AUTHORS COLLABORATION	
Single-authored docs	57
Co-Authors per Doc	13.1
DOCUMENT TYPES	
journal article	239

Table 1 shows that a total of 239 articles were published from 1971 to mid-2024. These articles appeared in 125 journals, with an annual publication growth rate of 2.09%. Among the 2862 authors, 53 articles were published by a single author. This data summary indicates that the publication trend on sustainable educational management practices has increased over the research period.

The annual production of publications on sustainable educational management practices in Indonesian Islamic universities

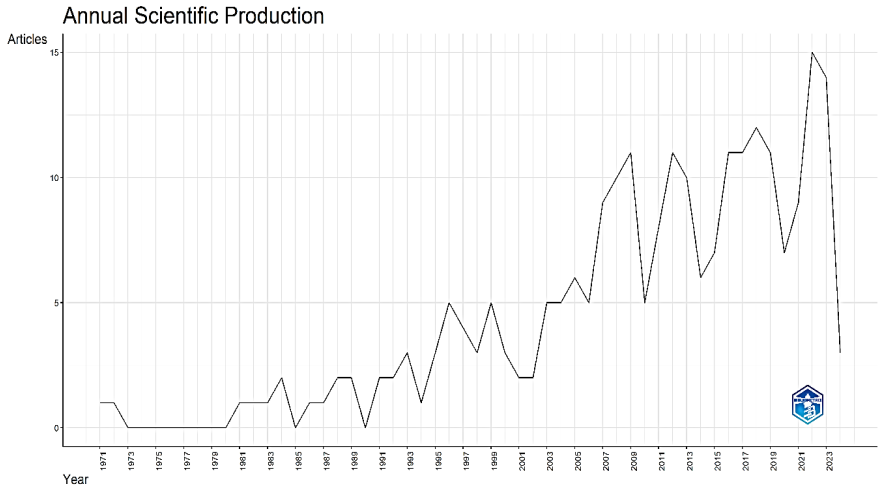


Figure 1. Annual scientific production of articles

Figure 1 offers a glimpse into the publication landscape of Indonesian Islamic universities over a significant timeframe, spanning from 1971 to mid-2024. The graph depicts a dynamic scene characterized by fluctuations in the number of articles published each year. There is no consistent pattern of growth or decline evident across the entire period. However, the general observation shows that the publication numbers trend tends to rise in various margins of numbers difference.

One interesting observation is a potential peak in publication activity around the year 2000. This is suggested by a rise in the number of published articles exceeding 10 per year. Therefore, it is interesting to understand the context of the specific factors that contributed to this increase or whether it had a lasting impact on publication trends.

The most influential authors in publications on sustainable educational management practices in Indonesian Islamic universities

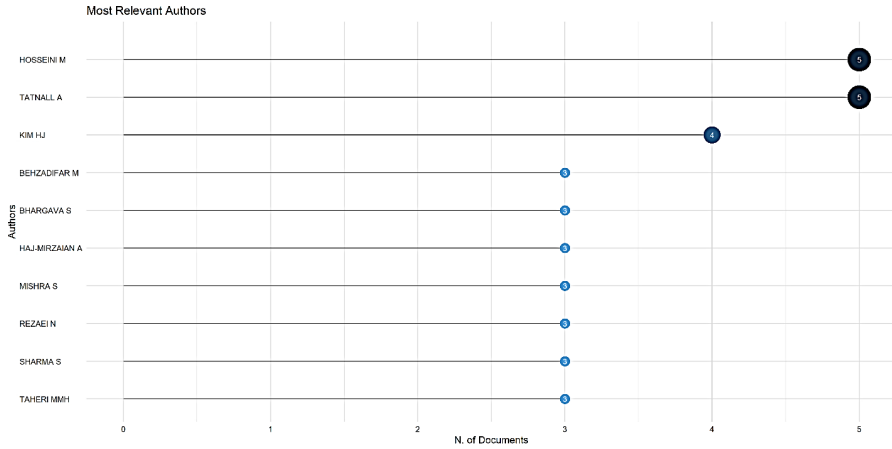


Figure 2. The most relevant authors

Figure 2 shows that Hosseini M. and Tatnall A. are the most prolific authors in sustainable educational management practices, with five articles each published between 1971 and mid-2024. They are followed by Kim HJ, who published four research articles in this field. The list of leading authors with three articles each includes Behzadifar M., Bhargava S., Haj-Mirzaian A., Mishra S., Rezei N., Sharma S., and Taheri MMH.

Looking at the trend in the number of publications, Figure 2 indicates that the number of publications by each author has been very limited, considering the data spans 53 years. Additionally, it can be seen that many authors produced only three articles during this period. This fact shows that publications in this field are scarce.

Co-authorships occur in publications on sustainable educational management practices in Indonesian Islamic universities

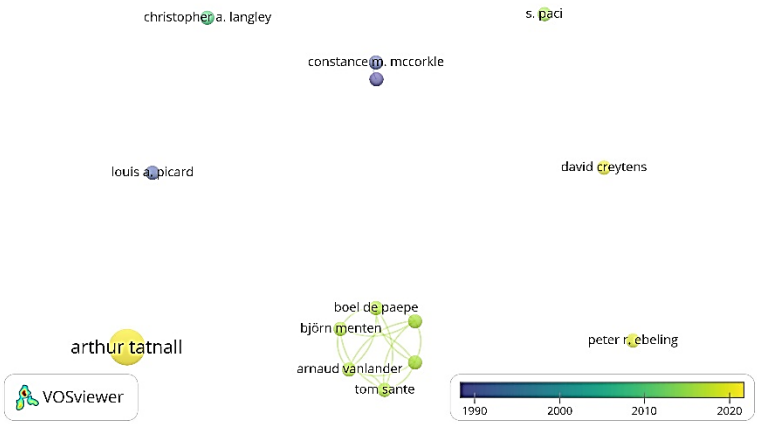


Figure 3. The co-authorships mapping

Figure 3 shows the co-authorships for article publications on sustainable educational management in Indonesian Islamic universities, as seen in the lens.org database. The figure reveals that Arthur Tatnall is the only author with numerous co-authorships, indicated by the largest dots representing his relationships. This suggests that many authors with similar interests in sustainable educational management have published articles with him. Regarding the color of the dots and comparing them with the color description over the years in the bar, it is clear that Arthur Tatnall's publications and productivity began in early 2020, highlighting him as a prolific author in recent discussions and issues.

On the other hand, Hosseini M. does not appear in Figure 3, indicating that he has not collaborated with others for publications in this field. He tends to publish articles as a sole author in sustainable educational management practices. Observing the green dots grouped in a circle at the bottom of Figure 3, several authors commonly collaborate on publications. They include Tom Sante, Boel de Paepe, Bjorn Menten, and Arnaud Vanlander.

The most frequent keywords in publications on sustainable educational management practices in Indonesian Islamic universities

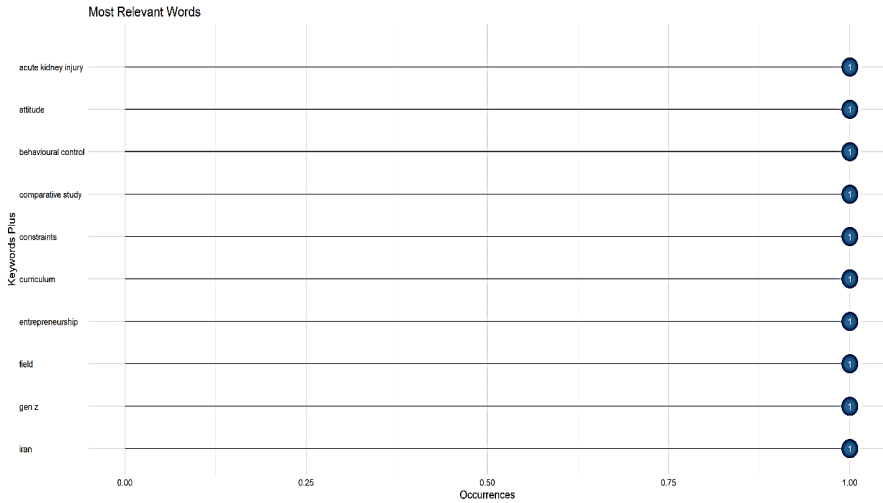


Figure 4. The most relevant keywords

Figure 4 illustrates keywords commonly used by authors in publications on sustainable educational management practices. From the figure, no single dominant word surpassed others in frequency; all appeared only once. The diversity of keywords spans areas such as medicine (e.g., kidney acute injury), management (e.g., entrepreneurship), education (e.g., curriculum), generations (e.g., Gen Z), research methods (e.g., comparative study), psychology (e.g., attitude), and countries (e.g., Iran). These data show a wide range of discussions when authors investigate issues in sustainable educational management practices. In other words, the study of sustainable educational management practices covers various fields, encompassing general management and focusing on education.

Journals for publishing articles on sustainable educational management practices in Indonesian Islamic universities

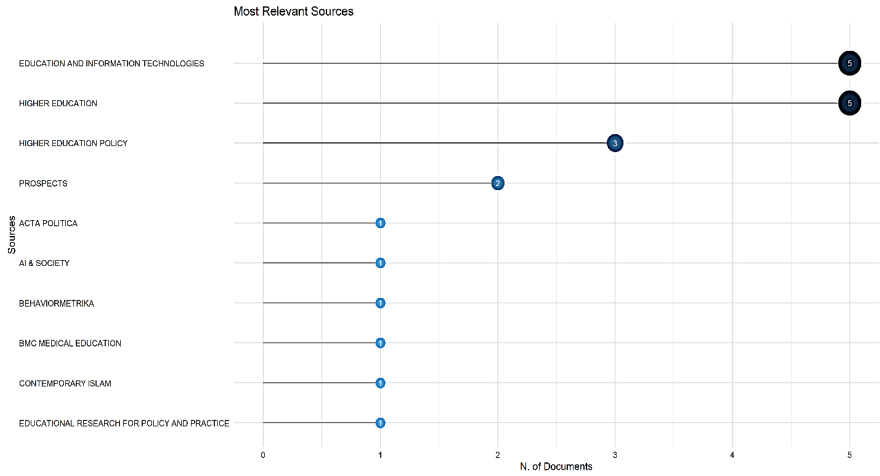


Figure 5. The most relevant journals for publications

As a potential author seeking publication in a reputable journal, Figure 5 provides valuable insight into the most relevant journals for articles on sustainable educational management practices. The journals listed in the figure have significant potential to accept and publish articles within this scope. The potential journals include Education and Information Technologies, Higher Education, Higher Education Policy, Prospects, Acta Politica, AI & Society, Behaviormetrika, BMC Medical Education, Contemporary Islam, and Educational Research for Policy and Practice. Among these, the first two journals are the most promising targets for publication, as they have published the most topic-related articles (five publications each) during the research period.

Considering the journals mentioned in Figure 5, it is evident that some belong to the law field, while others are from education or technology. These findings further support the results shown in Figure 4, indicating that the study of sustainable educational management practices can encompass various fields, as long as the focus remains on management and education.

Gaps and future research directions on sustainable educational management practices in Indonesian Islamic universities publications

The co-occurrence visualization of research article keywords on sustainable educational management practices in Indonesian Islamic universities offers valuable insights into current publication trends and potential areas for further exploration. Therefore, this study provides insight into current publication trends and potential areas for further exploration by showcasing Figure 6.

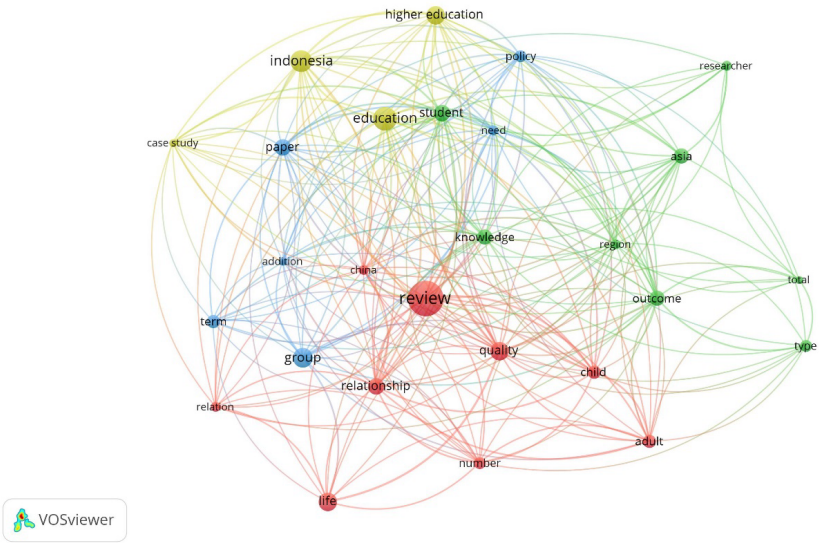


Figure 6. The co-occurrence of keywords

As shown by Figure 6, a clear trend emerges in the focus on keywords like higher education, Indonesia, policy, researchers, and educational students. This suggests a strong emphasis on the national context, policy frameworks, and the role of researchers and students within the field. Additionally, the presence of keywords like case studies and needs points towards a growing interest in practical applications and identifying the specific requirements for sustainable practices within these universities.

However, Figure 6 also reveals a potential gap in areas like review, outcomes, and quality. While a focus on policy and practice is crucial, a more comprehensive understanding could be gained by examining the concrete outcomes and long-term impact of implemented sustainable management strategies. Similarly, delving deeper into quality assessment methods and best practices for

maintaining high educational standards within a sustainable framework could be valuable.

Intriguingly, the co-occurrence of keywords in Figure 6 hints at a potential research area exploring the interconnection between policy, research, and on-the-ground practices. This suggests a growing awareness of the need to bridge the gap between theoretical frameworks and practical implementation.

While Figure 6 provides a strong starting point, it is important to acknowledge the limitations. The lack of information on the strength of connections between keywords makes it difficult to definitively identify the most developed and underdeveloped research areas. Taking this into account, some potential research gaps emerge as fertile ground for further exploration. For example, a closer examination of the relationship between implemented sustainable management practices and student learning outcomes could provide valuable data on the effectiveness of these strategies. Additionally, investigating the role of Islamic values in shaping a unique approach to sustainable education within Indonesian universities could be a fascinating avenue for research. The challenges of implementing these practices and the effectiveness of various approaches are also areas that warrant further investigation. Understanding the specific hurdles faced by universities and comparing the efficiency of different sustainable management models could provide valuable insights for future endeavors.

Moreover, to understand the research trends across the years, Figure 7 can give insightful thought regarding the viable research trends on sustainable educational management practices.

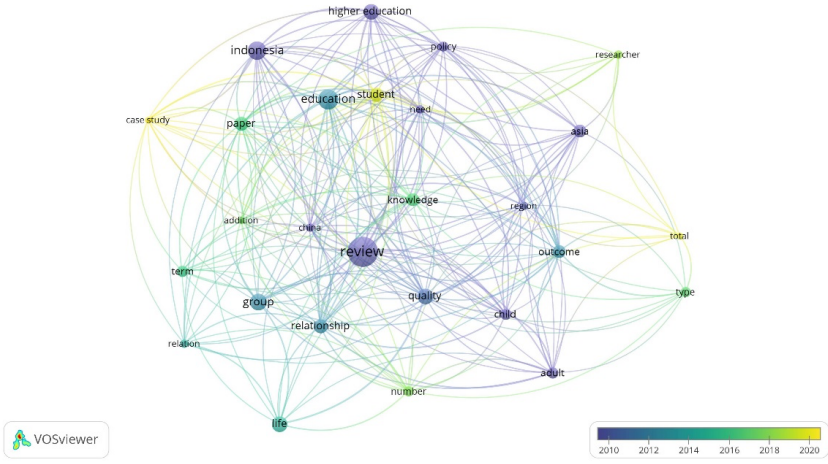


Figure 7. The co-occurrence of keywords over the years

Figure 7 offers valuable insights into potential areas for further exploration, particularly for publications in 2025. Previously discussed gaps, such as the relationship between sustainable management practices and student outcomes, the role of Islamic values, and the challenges of implementation, are all intriguing avenues for research. Additionally, the visualization reveals another interesting area for future publications:

Focusing on specific keywords over time, Figure 7 shows a concentration of keywords around certain years. For instance, terms like "higher education," "Indonesia," and "policy" were more prominent in the early years (around 1971). This suggests a foundational focus on establishing the national and policy context of sustainable educational management in Indonesian Islamic universities. Later terms, such as "case study" and "need," cluster around 2020, potentially indicating a shift towards a more practical, needs-based approach in the field.

Furthermore, a potential publication topic for 2025 could involve a more in-depth analysis of how keyword co-occurrence has evolved over time. By employing a technique called time-series VOSviewer analysis, researchers could map the emergence and prominence of different keywords across the entire period (1971-2024). This analysis could reveal interesting trends in research focus and identify areas that have gained or lost importance over time. For example, the analysis might show a decline in keywords related to policy after the initial foundational years, suggesting a shift towards more practical or theoretical areas of research. Conversely, keywords like "quality" or "outcomes" might appear with increasing prominence in recent years, indicating a growing focus on evaluating the effectiveness of sustainable management practices.

DISCUSSION

The imperative to incorporate sustainability into educational management practices has gained substantial momentum in recent years. This growing interest is driven by the global recognition of the critical role that educationalinstitutions play in fostering sustainable development (Biancardi et al., 2023b). As hubs of knowledge and innovation, universities are uniquely positioned to lead the charge in promoting sustainability through education, research, and community engagement. This review aims to provide a comprehensive analysis of sustainable educational management practices within Indonesian Islamic universities, offering insights into current trends, key contributors, and potential areas for further research.

The purpose of this bibliometric analysis is to map the landscape of research on sustainable educational management practices in Indonesian Islamic universities (Ellili, 2023). By identifying influential authors, prevalent keywords, and primary dissemination venues, this study seeks to highlight the key elements that shape this field of study. Furthermore, understanding the gaps and future research directions will assist scholars and practitioners in enhancing the sustainability efforts within these institutions.

The academic background for this review is rooted in the intersection of sustainability science and educational management. Sustainable educational management practices involve integrating principles of sustainability into the governance and operation of educational institutions. This includes fostering sustainable attitudes among students, enhancing energy efficiency, supporting lifelong learning opportunities, and promoting sustainable human resource management. Previous studies have emphasized the importance of teaching resources that address the interconnected complexity of sustainability issues and the need for precise problem analysis to balance moral enthusiasm (Aragon-Correa et al., 2017; Biancardi et al., 2023).

Moreover, the focus on Indonesian Islamic universities provides a unique cultural and religious context that influences the implementation of these practices. These institutions are actively striving to enhance their sustainability efforts by incorporating elements such as dynamic capabilities, knowledge management, and information technology readiness into their curricula (Hamdani, 2023b; Mejía-Manzano et al., 2023; Wijaya & Putri, 2023). The successful adoption and implementation of IT innovations and the integration of sustainability courses into the curriculum are crucial for achieving long-term sustainability in these universities (Ellili, 2023; Huda et al., 2023a). Moreover, the examination of research trends over the years can offer insightful thoughts on viable research directions in sustainable educational management practices (Mougenot & Doussoulin, 2023).

The annual production of publications on sustainable educational management practices in Indonesian Islamic universities reflects a growing interest in this field. By analyzing the literature on sustainability, including studies on sustainable development, environmental sustainability, and climate change, researchers can identify successful strategies and best practices that have been effective in similar contexts. This knowledge can guide universities in aligning their actions with international standards and rankings to

contribute effectively to the Sustainable Development Goals (SDGs) and enhance their sustainability practices (Chankseliani & McCowan, 2020).

The co-occurrence of keywords in research articles on sustainable educational management practices reveals evolving trends and potential areas for further exploration. While there is a strong emphasis on the national context, policy frameworks, and the role of researchers and students within the field, gaps exist in areas such as review, outcomes, and quality. Addressing these gaps through in-depth research can provide a comprehensive understanding of the impact of sustainable management strategies on student learning outcomes and educational standards (Wong et al., 2021).

The visualization of keyword co-occurrence over time suggests a shift towards a more practical, needs-based approach in the field of sustainable educational management practices (H. Su & Lee, 2010). This evolution highlights the importance of bridging the gap between theoretical frameworks and practical implementation to ensure the effectiveness of sustainable practices within Indonesian Islamic universities.

In addition, sustainable educational management practices play a vital role in promoting sustainability, enhancing educational quality, and addressing the challenges faced by Indonesian Islamic universities (Aragon-Correa et al., 2017; Biancardi et al., 2023). By leveraging bibliometric analysis and building on previous research findings, institutions can develop tailored strategies to integrate sustainability principles effectively and contribute to a more sustainable future for higher education in Indonesia.

Analyzing the literature on Sustainable Educational Management Practices in Indonesian Islamic Universities provides valuable insights into various aspects that can influence the advancement of sustainability initiatives within educational institutions. The works by Ekawati et al. (2021), Fitriani and Ajayi (2022), Hamdani (2023a, 2023b), Haryanti et al. (2023), and Huda et al. (2023a, 2023b) offer diverse perspectives on healthcare management, sustainability barriers, organizational strategies, marketing management, and IT innovations in the context of Islamic higher education. These studies contribute to a deeper understanding of the challenges and opportunities in promoting sustainability within Indonesian Islamic universities.

In the context of Indonesian Islamic universities, the integration of Islamic values serves as the foundational pillar (the Holy Qur'an and Hadiths) that shapes the implementation of sustainability practices in

educational management (Kosim et al., 2023). It guides individuals and institutions toward responsible and sustainable behavior. These values instill a sense of ethical responsibility towards the environment, society, and future generations, aligning closely with the core tenets of sustainability (Saniotis, 2011). By incorporating Islamic values into educational management practices, institutions can foster a culture of environmental consciousness, social justice, and ethical decision-making (Brooks & Mutohar, 2018). For example, the concept of 'Amanah' (trustworthiness) underscores the importance of upholding integrity and accountability in all endeavors, including the management of resources and the implementation of sustainable initiatives. Moreover, the principle of 'adl' (justice) emphasizes fairness and equity, encouraging inclusive practices that consider the needs of all stakeholders within the university community. By embracing these Islamic values, Indonesian Islamic universities can not only advance sustainability goals but also nurture a holistic approach to educational management that reflects the ethos of Islamic teachings (Biancardi et al., 2023b).

Proposing improvement directions and prospects for future research, it is essential to leverage the findings of the bibliometric analysis conducted in this article. By integrating insights from influential authors, prevalent keywords, and primary dissemination venues identified through bibliometric analysis, researchers can identify emerging trends, gaps, and potential research directions in sustainable educational management practices (Baako & Abroampa, 2023). Future research could focus on exploring collaborative opportunities among influential authors, investigating the impact of key keywords on research outcomes, and identifying novel dissemination strategies to enhance the visibility and impact of sustainability initiatives in Indonesian Islamic universities. Additionally, leveraging co-authorship patterns and analyzing the evolution of research themes over time can provide valuable insights for shaping future research agendas and fostering interdisciplinary collaborations to advance sustainable educational management practices in the Indonesian context.

CONCLUSION

In conclusion, this research underscores the significance of sustainable educational management practices in Indonesian Islamic universities and the pivotal role of bibliometric analysis in understanding and advancing this field. By identifying influential authors, prevalent keywords, and primary dissemination venues, this

study provides a roadmap for researchers and practitioners to navigate the landscape of sustainable educational management practices. The gaps and future research directions outlined offer opportunities for further investigation and innovation, fostering the integration of sustainability principles into higher education institutions in Indonesia. As the pursuit of sustainability gains momentum globally, Indonesian Islamic universities stand poised to embrace and champion sustainable educational management practices, contributing to a more sustainable and resilient future for academia and society at large.

This research on sustainable educational management practices in Indonesian Islamic universities offers both theoretical and practical implications. The identification of influential authors, prevalent keywords, and primary dissemination venues enriches the theoretical understanding of sustainability in higher education. Practically, the study provides actionable insights for stakeholders to enhance sustainability practices within academic settings. By bridging theory and practice, this research contributes to the advancement of sustainable management strategies in Indonesian Islamic universities, fostering a culture of sustainability and resilience within educational institutions.

Future research in the field of sustainable educational management practices in Indonesian Islamic universities could address the limitations of this study by delving deeper into the dynamics of co-authorship patterns to understand collaboration dynamics better. Additionally, conducting in-depth case studies to explore the practical implementation and outcomes of sustainability strategies in specific institutional contexts could provide valuable insights. Further research could also investigate the influence of Islamic values on sustainability practices and student outcomes, as well as evaluate the effectiveness of different sustainability frameworks in promoting sustainable development. By addressing these areas, future studies can contribute to a more comprehensive understanding of sustainable educational management practices in Indonesian Islamic universities and guide the implementation of effective sustainability initiatives.

REFERENCES

Aragon-Correa, J. A., Marcus, A. A., Rivera, J. E., & Kenworthy, A. L. (2017). Sustainability management teaching resources and the challenge of balancing planet, people, and profits. *Academy of*

Management Learning & Education, *16*(3), 469–483. https://doi.org/10.5465/amle.2017.0180

Baako, I., & Abroampa, W. K. (2023). Research trends on ICT integration in Education: A bibliometric analysis. *Cogent Education*, *10*(2). https://doi.org/10.1080/2331186x.2023.2281162

Biancardi, A., Colasante, A., & D'Adamo, I. (2023a). Sustainable education and youth confidence as pillars of future civil society. *Scientific Reports*, *13*(1). https://doi.org/10.1038/s41598-023-28143-9

Biancardi, D., Rinaldi, L., & Bonacina, F. (2023b). Integrating sustainability into management education: The role of sustainable human resource management. *Journal of Business Ethics, 175*(2), 337-353. https://doi.org/10.1007/s10551-022-05020-5

Blašková, M., Majchrzak-Lepczyk, J., Hriníková, D., & Blaško, R. (2019). Sustainable academic motivation. *Sustainability*, *11*(21), 5934. https://doi.org/10.3390/su11215934

Brooks, M. C., & Mutohar, A. (2018). Islamic school leadership: a conceptual framework. *Journal of Educational Administration and History*, *50*(2), 54–68. https://doi.org/10.1080/00220620.2018.1426558

Chankseliani, M., & McCowan, T. (2020). Higher education and the sustainable development goals. *Higher Education*, *81*(1), 1–8. https://doi.org/10.1007/s10734-020-00652-w

Ekawati, F. M., Emilia, O., Gunn, J., Licqurish, S., & Lau, P. (2021). Challenging the status quo: results of an acceptability and feasibility study of hypertensive disorders of pregnancy (HDP) management pathways in Indonesian primary care. *BMC Pregnancy and Childbirth*, *21*(1). https://doi.org/10.1186/s12884-021-03970-8

Ellili, N. O. D. (2023). Bibliometric analysis of sustainability papers: Evidence from Environment, Development and sustainability. *Environment, Development and Sustainability*. https://doi.org/10.1007/s10668-023-03067-6

Fitriani, H., & Ajayi, S. (2022). Barriers to sustainable practices in the Indonesian construction industry. *Journal of Environmental Planning and Management*, *66*(10), 2028–2050. https://doi.org/10.1080/09640568.2022.2057281

Hamdani, N. A. (2023a). Scrutinizing Islamic higher education institutions in Indonesia. *Jurnal Pendidikan Islam*, *9*(1), 79–92. https://doi.org/10.15575/jpi.v0i0.24478

Hamdani, R. (2023b). Dynamic capabilities and knowledge management in Indonesian higher education institutions. *Journal of Knowledge Management, 27*(3), 600-617. https://doi.org/10.1108/JKM-03-2022-0251

Haryanti, N. S., Giyoto, N., Rohmadi, Y., & Dhofir, M. a. H. (2023). The urgency of marketing management of Islamic higher education (A case study of UIN Raden Mas Said Surakarta in the era of society 5.0). *Improvement: Jurnal Ilmiah Untuk Peningkatan Mutu Manajemen Pendidikan/Improvement : Jurnal Ilmiah Untuk Peningkatan Mutu Manajemen Pendidikan*, *10*(1), 57–67. https://doi.org/10.21009/improvement.v10i1.35111

Huda, M. Q., Hidayah, N. A., Zakaria, N. A., & Khudzaeva, E. (2023a). Adoption and Implementation of Self-Development IT Applications : An Empirical study of State Islamic Higher education institutions in Indonesia. *Journal of Applied Engineering and Technological Science*, *4*(2), 940–954. https://doi.org/10.37385/jaets.v4i2.1873

Huda, M., Nasir, B. M., & Halim, M. A. (2023b). IT innovations and managerial interventions in Islamic higher education institutions: Ensuring successful implementation. *Journal of Educational Technology & Society, 26*(2), 78-89. https://doi.org/10.1007/s11423-023-10085-4

Kosim, M., Muqoddam, F., Mubarok, F., & Laila, N. Q. (2023). The dynamics of Islamic education policies in Indonesia. *Cogent Education*, *10*(1). https://doi.org/10.1080/2331186x.2023.2172930

Mejía-Manzano, L. A., Vázquez-Villegas, P., Smith, A., Soeiro, A., Kálmán, A., Atabarut, T., Otaduy-Rivera, N., Membrillo-Hernández, J., & Caratozzolo, P. (2023). An exploratory study examining the key aspects and actions for universities to achieve high sustainability rankings. *Sustainability*, *15*(5), 4165. https://doi.org/10.3390/su15054165

Mougenot, B., & Doussoulin, J. (2023). A bibliometric analysis of the Global Reporting Initiative (GRI): global trends in developed and developing countries. *Environment, Development and Sustainability*. https://doi.org/10.1007/s10668-023-02974-y

Rajiani, I., & Normuslim, N. (2023). Knowledge management and organizational learning to improve the organizational performance of mines in Indonesia. *Journal of Infrastructure, Policy and Development*, *7*(2), 2227. https://doi.org/10.24294/jipd.v7i2.2227

Saniotis, A. (2011). Muslims and ecology: fostering Islamic environmental ethics. *Contemporary Islam*, *6*(2), 155–171. https://doi.org/10.1007/s11562-011-0173-8

Su, H., & Lee, P. (2010). Mapping knowledge structure by keyword co-occurrence: A first look at journal papers in Technology Foresight. *Scientometrics*, *85*(1), 65–79. https://doi.org/10.1007/s11192-010-0259-8

Wijaya, M., & Putri, A. (2023). Information technology readiness and the integration of sustainability courses in Indonesian Islamic universities. *Education for Sustainability, 12*(1), 45-59. https://doi.org/10.1108/EDS-04-2022-0056

Wijaya, R., & Putri, W. H. (2023). Readiness of sustainability course in accounting curriculum at Indonesian higher education. *IOP Conference Series. Earth and Environmental Science*, *1181*(1), 012026. https://doi.org/10.1088/1755-1315/1181/1/012026

Wong, E. C., Maher, A. R., Motala, A., Ross, R., Akinniranye, O., Larkin, J., & Hempel, S. (2021). Methods for Identifying health research gaps, needs, and priorities: A scoping review. *Journal of General Internal Medicine*, *37*(1), 198–205. https://doi.org/10.1007/s11606-021-07064-1

LIVING HADIS:
TEKS, PEMAHAMAN, DAN PRAKTIK SOSIAL KEAGAMAAN MUSLIM

Prof. Dr. Nikmatullah, M.A.
(Guru Besar dalam Kepakaran Antropologi Hadis)

PENDAHULUAN

Living hadis merupakan salah satu disiplin keilmuan yang turut memberikan kontribusi pada kajian hadis. Pada era sebelumnya, fokus kajian dan penelitian hadis pada sanad dan matan hadis, saat ini kajian berkembang lagi pada hadis yang hidup dan dipraktikkan dalam masyarakat (Qudsy & Dewi, 2018). Ilmu living hadis objek kajiannya terkait dengan praktik/perilaku tradisi/budaya masyarakat, sehingga tidak dapat terwakili, baik dalam *ma'ānil hadis* ataupun *fahmil hadis* yang fokusnya pada kajian teks hadis (Qudsy, 2016). Namun demikian, kajian ini masih menimbulkan perdebatan dikalangan akademisi apakah Living hadis termasuk dalam kajian ilmu hadis ataukah kajian sosiologi antropologi agama. Perbedaan pandangan itu wajar karena sesuatu yang baru pasti mendapatkan respon yang beragam dari para pembaca, masyarakat maupun di kalangan akademisi sendiri. Kajian yang digagas oleh para akademisi dari UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta ini merupakan alternatif kajian ilmu hadis yang selama ini hanya fokus pada kajian teks hadis.

Living Hadis menjadi bagian dari kajian keilmuan hadis karena yang dikaji adalah hadis Nabi. Hadis tidak terpisahkan dari realitas sosial keagamaan muslim, sehingga menjadi bagian dari fenomena sosial keagamaan dalam masyarakat muslim. Living hadis mengkaji tentang nilai-nilai atau fenomena atau gejala hadis yang hidup dalam masyarakat muslim, mengkaji tentang fungsi dan peranan hadis dalam kehidupan muslim. Seseorang berinteraksi dengan hadis dengan cara menangkap makna atau pesan hadis lalu diekspresikan dalam bentuk tindakan, perilaku, perbuatan, dan tradisi (Ahmad Ubaydi Hasbillah, 2023:138). Oleh karena itu, ilmu living hadis merupakan bentuk dari integrasi dan interkoneksi ilmu hadis dan ilmu sosial yang menjadi paradigma keilmuan Perguruan Tinggi Keagamaan Islam Kementerian Agama RI.

Karena masih relatif baru, maka kajian ilmu living hadis masih sangat terbuka peluang berkembang baik secara teoritik maupun metodologis. Menurut Ali, kajian-kajian antropologis umumnya melakukan pendekatan aspek praktis pemahaman dan pengamalan agama, seperti simbol, mitos, ritual, samanisme, magis, tapi belum

banyak yang membahas aspek pemahaman, penggunaan, dan pengamalan kitab suci dalam kehidupan sehari-hari (Ali, 2015) yang menjadi area dan focus kajian ilmu Living hadis.

DEFINISI DAN CAKUPAN LIVING HADIS

Kajian Living Qur'an dan Hadis adalah bagian dari kajian *lived religion, practical religion, popular religion, lived Islam,* yang bertujuan menggali bagaimana manusia dan masyarakat memahami dan menjalankan agama mereka (Ali, 2015). Suryadilaga mendefnisikan Living hadis sebagai tradisi yang hidup di masyarakat dalam kehidupan sehari-hari berdasarkan pemahaman terhadap teks hadis (Suryadilaga, 2007). Living hadis adalah fenomena hadis *in everyday life,* yang berhubungan dengan makna dan fungsi hadis yang riil dipahami dan dialami masyarakat muslim (Mansur, 2007). Definisi ini menunjukkan bahwa living hadis terkait dengan kehidupan muslim sehari-hari tanpa membedakan bentuk-bentuk perilaku, praktik dan aktivitas keagaman yang dilakukan muslim. Sementara itu, Hasbillah mengungkapkan lebih detail dari paktik tersebut. Menurutnya, Living hadis merupakan suatu budaya, praktik, tradisi, ritual, pemikiran atau perilaku hidup di masyarakat yang terinsprasi dari sebuah hadis Nabi atau fenomena-fenomena atau gejala-gejala hadis yang ada di tengah kehidupan masyarakat (Ahmad Ubaydi Hasbillah, 2023):22-23). Hal ini diperkuat oleh pandangan Qudsy dan Dewi (2018) bahwa Living hadis adalah satu bentuk resepsi (penerimaan, tanggapan, respon) atas teks hadis yang dilakukan oleh seseorang atau kelompok yang terwujud dalam praktik/ritual/tradisi/perilaku masyarakat (Qudsy & Dewi, 2018).

Pendapat lain diungkapkan oleh Rafiq (2021) yang menjelaskan bahwa living hadis[343] merupakan hadis yang hidup dalam masyarakat baik melalui tafsir/interpretasi maupun praktik-praktik tertentu (Rafiq, 2021). Living hadis juga dimaknai sebagai respon pembaca terhadap hadis. Respon tersebut dapat berupa bagaimana masyarakat menafsirkan dan memahami hadis Nabi, menerapkan ajaran moralnya, serta membaca dan mengamalkannya (Zaman, 2023).

Berdasarkan definisi diatas, Living hadis merupakan fenomena atau gejala hadis yang hidup dalam masyarakat berupa praktik, perilaku, ritual, tradisi, dan budaya tetapi juga mencakup pemahaman hadis (Metcalf, 1993), pengetahuan, pandangan, perasaan, dan

[343] Rafiq menjelaskan tentang definisi Living Quran, namun penulis menggantikannya dengan Living hadis. Keduanya sama, namun hanya berbeda objek materialnya saja.

pengalaman masyarakat setempat berdasarkan hadis (Mustaqim, 2007). Metcalf menyatakan bahwa Living hadis memiliki makna ganda yang mencakup pemahaman terhadap hadis dan internalisasi tertulis/teks yang didengar ke dalam kehidupan nyata, Living hadis (Metcalf, 1993). Dalam bahasa Indonesia, Living hadis berarti hadis yang hidup. Sedangkan dalam bahasa Arab disebut sebagai *al-sunnah al-hayya* (Hasbillah, 2023:24). Hasbillah membedakan antara *ihya' al-sunnah* (menghidupkan sunnah) dan *al-sunnah al-hayya* (potret sunnah yang hidup). Menurutnya, *ihya' al-sunnah* merupakan sebuah proses untuk menghidupkan sunnah, sedangkan *al-sunnah al-hayya* merupakan bentuk dari sunnah yang hidup tersebut (Hasbillah, 2023:158).

Seiring dengan perkembangan teknologi, Living hadis tidak hanya terkait dengan praktik sosial keagamaan di dalam masyarakat, tetapi juga aktivitas keagamaan di internet, baik di media online, media sosial, serta multimedia (Hanafi, 2024; Qudsy & Muzakky, 2021; Zuhri Qudsy, 2023b) Hal ini menunjukkan bahwa kajian Living hadis berkembang sesuai dengan perkembangan teknologi dan ilmu pengetahuan, dalam ranah offline maupun online.

Sebagai satu model kajian, Living hadis dapat dilihat dari tiga aspek yaitu ontologis, epistemologis, dan aksiologis Secara ontologis, kajian living hadis, pada hakikatnya melihat bagaimana penerimaan seseorang, aktor atau agen terhadap teks-teks hadis yang melahirkan tindakan (Zuhri, 2023). Penerimaan tersebut terkait dengan respon, pemahaman, pemaknaan terhadap hadis yang dipengaruhi oleh konteks sosio kultural muslim, baik offline maupun online. Sumber pengetahuan ilmu Living hadis diperoleh dari pengamatan terhadap pemahaman dan penggunaan hadis serta penelitian hadis di lapangan. Bidang yang dikaji dalam bentuk materi atau benda, perilaku atau praktik atau lembaga dan kemasyarakatan (Hasbillah, 2023:31). Secara epistemologis, kajian living hadis berangkat dari paradigma integrasi dan interkoneksi pengetahuan. Sebagai satu bentuk kajian yang mengamati hadis yang hidup di masyarakat, baik dalam bentuk praktik ritual, tradisi dan lain sebagainya, Living hadis mengobservasi bagaimana perpaduan, resepsi, adopsi, dan adaptasi kultural itu terjadi; bagaimana pergeseran dari teks asal hadis ke dalam tindakan berlangsung; serta bagaimana peran agen (aktor) di dalamnya. Adapun secara aksiologis, kajian living hadis dilihat dari sisi nilai, antara lain kebergunaan dan etika-etikanya. Aspek aksiologis Living hadis adalah bagaimana hadis yang hidup di masyarakat dalam bentuk ritual, tradisi, dan lain sebagainya dapat memberikan satu dampak di masyarakat (Qudsy, 2023:6-7).

SEJARAH KEMUNCULAN ILMU LIVING HADIS

Secara historis, kemunculan Living hadis dapat dilihat dari dua aspek. Pertama, Living hadis sebagai bagian dari tradisi sosial keagamaan muslim sejak masa Nabi Muhammad SAW hingga saat ini. Hasbillah (2023:65-105) membagi tradisi ini dalam lima periodesasi:

1. *Al-Sunnah al-Hayyah* pada masa Nabi. Segala sesuatu yang dikatakan, diperbuat, dan persetujuan Nabi termasuk sunnah, yang kemudian ditiru dan dihidupkan oleh para sahabatnya.
2. *Ihya' al-Sunnah* pada masa sahabat. Para sahabat menghidupkan sunnah Nabi dengan melestarikan tradisi kenabian sebelumnya dan membuat tradisi baru.
3. *Ihya' al-Sunnah* pada masa tabi'in hidup sekitar abad 2H, dibagi mejadi dua, yaitu ilya'al-sunnah yang dikoordinir oleh negara dan yang berlangsung dalam msyarakat yang dibimbing oleh para ulama dari generasi sahabat. Living sunnah pada masa ini tidak hanya berbentuk lisan dalam bentuk periwayatan hadis dan praktik tetapi juga tulisan berupa kitab hadis yang ditulis pada periode ini.
4. *Ihya' al-sunnah* pada masa *tabi' al-tabi'in* (3-4H), dengan cara mengikuti praktik generasi sahabat sebelumya dengan melembagakan syariat Islam, yang dikenal juga dengan periode imam mazhab fiqh. Living sunnah berlangsung dengan tradisi lisan seperti pembacaan hadis, hafalan hadis dan tradisi tulisan seperti penulisan, penyalinan dan pembukuan hadis. Terdapat model Living hadis di Madinah yang pelopori oleh Imam Malik bin Anas, Living hadis di Kufah oleh Imam Abu Hanifah, Living Hadis di Mesir oleh Imam al-Syafi'i, dan di Baghdad oleh Imam Ahmad bin Hanbal. Praktik sahabat dan *tabi'in* dengan tradisi Madinah di gagas oleh imam Malik ibn Anas yang secara literal bermakna *habitual practice* diverbalisasi maka menjadi Living hadis (Qudsy & Dewi, 2018).
5. *Ihya' al-Sunnah* pada masa pasca mazhab. Pada masa ini, living sunnah sangat praktik, dengan mengikuti apa kata ulama mazhab atau ulama otoritatif dalam mazhab tersebut.
6. Living hadis di era kontemporer. Ada dua kecenderungan living hadis pada masa ini yaitu a) model structural-tradisional yang menghidupkan mazhab yang bertujuan untuk mempertahankan orisinalitas dan otoritas masa lalu serta mencegah hal-hal baru yang dikhawatirkan dapat merusak tatanan sosial keagamaan yang telah mapan; b) model revisionis modern. Kelompok revisionis fundamentalis kembali kepada al-Qur'an dan hadis dengan melakukan orisinalisasi, puritanisasi, dan otorisasi ajaran Islam

dalam kehidupan sehari-hari. Sedangkan revisionis liberalis membongkar tradisi dan struktur yang di anggap menghambat kemajuan umat Islam dengan cara mendobrak kejumudan dalam berfikir dan berinovasi.

Kedua, Living hadis dari aspek historis sebagai model kajian atau penelitian yang secara akademik menjadi bagian yang tidak terpisahkan dari ilmu hadis. Pada awalnya, kajian hadis bertumpu pada teks, baik sanad maupun matan dalam bentuk *ma'ānil hadis*, *fahmil hadis*, *syarhul hadis*, ataupun *fiqhul hadis*. Dalam kajian sanad dan matan hadis, sebuah teks hadis memiliki standar kualitas hadis, seperti *shahih, hasan, daīf,* dan *maudu'.* Ulama hadis pada umumnya mengkaji dan mengkritisi sanad (rantai perawi hadis) dan aspek-aspeknya, meliputi *takhrīj al-hadis*, *i'tibar*, *rijāl al-hadis*, *jarh ta'dīl* dan kemudian berlanjut pada kajian matan (isi hadis) (Qudsy et al., 2023). Kajian teks berkembang menjadi praktik dalam kajian Living hadis, sebuah praktik yang bersandar dari hadis tidak lagi mempermasalahkan apakah hadis tersebut sahih, hasan, daīf, yang penting hadis dan bukan hadis *maudu'*. Kaidah kesahihahan sanad dan matan tidak menjadi fokus dari kajian Living hadis karena sudah menjadi praktik dalam masyarakat (Qudsy & Dewi, 2018).

Istilah Living hadis pertama kali dikemukakan oleh Barbara Metcalf pada tahun 1993 dalam tulisannya yang berjudul "Living Hadith in Tablighi Jamaah" yang meneliti tentang fenomena sosial keagamaan pada komunitas Jamaah Tabligh di India yang didasari oleh pemahaman terhadap teks hadis (Metcalf, 1993). Menurutnya, Hadis sebagai identitas komunitas Jamaah Tabligh tidak hanya berfungsi sebagai tuntunan masyarakat muslim yang melahirkan tradisi baru, tetapi juga sebagai kritik atas tradisi yang berbeda dengan tradisi Islam.

Dalam konteks Indonesia, istilah Living hadis pertama kali dipelopori oleh dosen UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta melalui buku *Metodologi Penelitian Living al-Qur'an dan Hadis* yang ditulis pada tahun 2007 oleh Sohiran Syamsudin dkk di Prodi Tafsir Hadis, Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Dalam perkembangannya, kajian Living hadis secara akademik mengalami perkembangan secara metodologis. Temuan Qudsy dan Dewi (2018: 56-61) menunjukkan adanya proses perkembangan evolutif pada skripsi mahasiswa UIN Jogjakarta pada kurun waktu 2013-2017 tentang kajian Living hadis. Perkembangan tersebut dimulai dari kajian Living hadis sebagai objek, praktik, atau fenomena sosial keagamaan, kemudian berkembang menjadi Living hadis sebagai metode penelitian. Perkembangan berikutnya dapat dilihat Living hadis sebagai teori, dan terakhir Living

hadis sebagai bidang studi. Dengan demikian, perkembangan kajian Living hadis di Indonesia tidak terlepas dari respons akademik para pegiat studi hadis di Indonesia karena melihat adanya *gap* antara hadis sebagai obyek kajian akademik dengan hadis sebagaimana dihayati dan diaplikasikan masyarakat muslim Indonesia dalam kehidupan mereka (Qudsy & Dewi, 2018): 84) sebagai fenomena kontemporer kajian hadis di Indonesia.

TEKS HADIS: PEMBENTUK PERILAKU DAN TRADISI MUSLIM

Hadis memainkan peran penting dalam membentuk keyakinan, nilai, perilaku dan tradisi umat Islam serta menjadi panduan bagi kehidupan sehari-hari mereka. Hadis sebagai dokumen otoritatif tentang Nabi Muhammad, dan menghadirkan presentasi legalitas Nabi dan sebagai cara untuk menghubungkan masyarakat muslim saat ini dengan Nabi (Brown, 2017). Hadis tersebut di livingkan oleh muslim tidak hanya memperhatikan fungsi hadis dalam kehidupan muslim tetapi juga interaksi muslim dengan hadis.

Hadis merupakan sumber petunjuk dan pengetahuan yang penting bagi umat Islam setelah Al-Qur'an. Hadis melengkapi ajaran Al-Qur'an dengan memberikan petunjuk dan klarifikasi tambahan tentang berbagai aspek keyakinan dan praktik Islam. Al-Qur'an memberikan prinsip dan pedoman umum bagi umat Islam untuk diikuti dan hadis memberikan petunjuk, contoh, perincian khusus tentang cara menerapkan prinsip-prinsip tersebut dalam kehidupan sehari-hari. Selain itu, dalam al-Qur'an disebutkan bahwa Nabi sebagai uswah hasanah bagi umat Islam. Artinya segala perkataan dan perbuatan Nabi menjadi pedoman hidup muslim. Umat Islam juga menggunakan hadis sebagai sumber inspirasi dan motivasi untuk mengikuti teladan Nabi dan berusaha menjadi Muslim yang lebih baik. Oleh karena itu, hadis memberikan kisah terperinci tentang kehidupan Nabi yang menjadi model bagi umat Islam untuk diikuti.

Selanjutnya, hadis memberikan panduan tentang praktik-praktik keagamaan muslim. Hadis memberikan bimbingan praktis tentang cara menjalani kehidupan yang saleh sesuai dengan prinsip dan nilai-nilai Islam. Ia juga memberikan petunjuk praktis tentang berbagai aspek kehidupan Islam, termasuk ibadah, interaksi sosial, etika, dan moralitas. Melalui hadis, umat Islam dapat memahami konteks dan penerapan ajaran Islam dalam kehidupan sehari-hari. Hadis juga membentuk identitas budaya di banyak komunitas. Hadis memperkuat identitas Islam dengan menyediakan seperangkat keyakinan dan praktik umum bagi umat Islam di seluruh dunia. Hal ini membantu menciptakan rasa persatuan dan komunitas di antara umat

Islam. Hadis yang dipraktikkan dari generasi ke generasi menjadi urf, sesuatu yang diketahui, dikenal yang dilakukan secara terus menerus baik berupa perkataan atau perbuatan. Penggunaan nama Muhammad sebagai nama anak laki-laki misalnya sebagai bentuk Living hadis dengan motif *tabarrukan* dan *tafa'ulan*. Para orang tua menginginkan keberkahan dari nama tersebut dengan berharap anaknya meneladani Nabi Muhammad.

Secara keseluruhan, hadis merupakan sumber petunjuk penting bagi umat Islam, yang memberi mereka nasihat praktis tentang cara menjalani hidup sesuai dengan prinsip-prinsip Islam. Hadis memainkan peran penting dalam membentuk keyakinan dan praktik Islam, serta berfungsi sebagai sumber bimbingan dan inspirasi yang berharga bagi umat Islam. Berdasarkan penjelasan diatas, maka living hadis sebagai praktik dan perilaku muslim dalam kehidupan sehari-hari dalam mengamalkan teks hadis baik secara personal individual maupun komunitas komunal yang membentuk kesalehan dan identitas pribadi dan komunitas sebagai muslim. Kajian living hadis yang bersifat komunal terlembagakan dalam bentuk sebuah gerakan, organisasi kemasyarakatan, komunitas atau kelompok sosial (Hasbillah, 2023:60). Memandang Living hadis secara antropologis pada dasarnya adalah memandang hadis sebagai fenomena sosial-budaya, yakni sebagai sebuah gejala yang berupa pola-pola perilaku individu-individu yang muncul dari dasar pemahaman mereka mengenai hadis. Dengan kata lain, Interpretasi terhadap teks-teks hadis mempengaruhi perilaku personal dan praktik dalam masyarakat.

PEMAHAMAN DAN RESEPSI HADIS

Resepsi terkait dengan bagaimana orang mempersepsi, memahami, dan memparafrasekan sebuah teks (Holub, 2003, xi). Teori resepsi didasarkan pada peran orang dalam mengontekstualisasikan makna sebuah teks dalam praktik dan kehidupan sosial mereka sehari-hari. Menurut Hans Robert Jauss, resepsi dibentuk oleh pengalaman, budaya dan masyarakat. Nilai-nilai yang ada di masyarakat mempengaruhi sikap dan perilaku personal yang secara etika bernilai baik, sedangkan norma-norma agama yang didasarkan kepada interpretasi terhadap sumber agama yang spesifik dan telah difilter melalui nilai-nilai budaya yang terdapat dalam masyarakat. Norma agama ini dibentuk, diterima, dan dikembangkan oleh individu. Interpretasi personal berkontribusi untuk mengembangkan apa yang individu asumsikan menjadi norma agama yang otoritatif dan secara umum dianggap benar secara dogmatik. Sikap personal dan penerimaan norma agama juga berhubungan antara satu sama lain

(Jauss, 2022). Adanya perbedaan antara sikap personal dan penerimaan norma agama disebabkan oleh nilai-nilai yang berkembang dalam masyarakat yang mempengaruhi sikap personal dan norma agama dipahami oleh masyarakat.

Ahmad Rafiq telah memperkenalkan teori resepsi untuk kajian Living Qur'an. Menurutnya, resepsi diartikan sebagai satu proses perilaku yang dihasilkan dari interaksi masyarakat dengan al-Qur'an. Interaksi ini menghasilkan sikap menerima, merespon, dan menginternalisasi al-Qur'an dalam bentuk perilaku, baik kandungan teksnya, susunan sistaksisnya ataupun respon terhadap mushaf al-Qur'an (Rafiq, 2012). Resepsi Al-Qur'an berarti tanggapan pembaca terhadap kehadiran Al-Qur'an. Tanggapan tersebut dapat berupa 1) masyarakat yang menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an, 2) masyarakat yang mengamalkan ajaran moral Al-Qur'an, dan 3) masyarakat yang memposisikan Al-Qur'an dalam kehidupan sehari-hari (Zaman, 2023).

Dalam konteks hadis, orang mempersepsi, menerima, memahami, dan memparafrasekan teks hadis, yang mereka peroleh dari kitab-kitab hadis atau ulama tidak terlepas dari konteks lingkup budaya mereka. Ulama memiliki otoritas keagamaan yang berperan sebagai transmitor hadis kepada masyarakat dalam berbagai aktivitas keagamaan seprti pengajian, pengajaran kitab, dan sebagainya. Menurut Qudsy (2018:55), mereka berperan sebagai transmitor teks hadis, sebagai pengetahuan dan menjadi landasan praktik dalam kehidupan muslim sehari-hari. Selanjutnya, resepsi tersebut menjadi tata laku dan pedoman dalam masyarakat yang menjelma menjadi tradisi dan perilaku dalam kehidupan sehari-hari. Masyarakat mempraktikkan apa yang didengar, dipahami dari para ulama. Namun prosess internalisasi hadis berbeda antara individu, komunitas dan masyarakat yang dipengaruhi oleh factor luar seperti tradisi, budaya, sosial, ekonomi dan politik.

Perbedaan kultur dan budaya mempengaruhi resepsi dan pemahaman terhadap hadis. Umat Islam juga tinggal di berbagai konteks yang beragam, sehingga merespsi hadis dengan cara yang berbeda pula. Gagasan, praktik, dan simbol keagamaan dikomunikasikan, dipahami, dan direproduksi, sehingga kode keagamaan selalu berubah. Transmisi dan narasi hadis dapat menjadi subjek perdebatan, negosiasi, dan penafsiran ulang oleh individu atau kelompok yang berbeda (Qudsy et al., 2023). Karena tradisi tersebut sudah berlangsung lama dan dilakukan secara turun temurun oleh umat Islam dari generasi ke generasi, maka seringkali teks hadisnya tidak dihafal, dipahami dan tidak disadari bersumber dari hadis oleh masyarakat karena sudah melekat dalam tindakan dan praktik dalam

masyarakat (Qudsy et al., 2023). Disinilah peran ulama yang melakukan pembacaan terhadap hadis tersebut.

KATEGORISASI RESEPSI

Rofiq (2021) membagi resepsi menjadi 3 kategori yaitu resepsi exegesis, resepsi estetik, dan resepsi fungsional. Resepsi *exegesis* berkenaan dengan tindakan menafsirkan sebuah teks baik al-Quran maupun hadis. Secara umum, penafsiran hadis dibagi menjadi dua, yaitu penafsiran tekstual dan penafsiran kontekstual. Penafsiran tekstual yaitu penafsiran literal sebagaimana bunyi teks, tanpa interpretasi dari pembaca. Sedangkan penafsiran kontekstual disesuaikan dengan sosial budaya dan geografis wilayah. Abdullah Saeed membagi penafsiran kontekstual menjadi dua yakni konteks masa lalu dan konteks masa kini. Konteks masa lalu terkait dengan kondisi sosial budaya sejarah zamana awal Islam dimana hadis dinarasikan dan menjadi perilaku Nabi. Sedangkan konteks masa kini berkaitan dengan konteks sosial budaya dimana muslim hidup saat ini. Dalam konteks sejarah, Islam di Indonesia dipengaruhi oleh tradisi dan budaya local yang membentuk keragamana praktik Islam, yang disebut juga tradisi Islam local. Hadis yang dipahami secara kontekstual menghasilkan pemahaman yang lebih komprehensif dan inklusif.

Resepsi *estetis* berarti tindakan meresepsi pengalaman ilahiyyah melalui cara-cara *estetis*, memuja keindahan dari al-Qur'an sebagai object (baik *mushaf* ataupun dari *tulisan)* (Kermani, 2013). Dalam konteks hadis, resepsi estetik dapat dilihat pada t*radisi mambaca hadis Shahih al-Bukhāri yang dilaksanakan oleh Majelis Bukhoren yang bertujuan untuk mendapatkan kebaikan, keberkahan, ketakwaan, pahala, syafaat Nabi, menghidupkan sunnah Nabi, melestarikan tradisi leluhur, keramahtamahan, dan perantara doa yang mujarab (Qadri, 2023). Praktik ini* merupakan bentuk internalisasi teks tertulis atau teks yang didengar dalam bentuk lisan dengan mengagungkan aspek tekstual dari teks hadis dan ada aspek resepsi estetis di dalam praktik pembacaan kitab tersebut.

Terakhir, resepsi fungsional dengan focus pada fungsi praktikal dan manfaat yang akan didapatkan oleh pembaca (tidak langsung). Di sini, makna teks tidak terwujud sebagai pernyataan, melainkan sebagai tindakan dan praktik (Rafiq, 2021). Dalam konteks ini, hadis dipandang sebagai kitab suci yang dipahami dan diamalkan dalam kehidupan sehari-hari umat Islam. Resepsi fungsional hadis memiliki dua fungsi uatama yaitu fungsi informatif dan fungsi performatif (Dewi, 2017). Fungsi informatif dapat dipahami sebagai pendekatan interpretatif untuk memahami apa yang tersurat di dalam sebuah teks. Dari sudut pandang fungsi informatif, kitab suci adalah

sumber informasi, sumber pengetahuan, doktrin, dan masa lalu historis, petunjuk dan pengetahuan, baik sebagai pernyataan maupun pemahaman. Baik data dalam bentuk teks maupun praktik dapat diinterpretasikan sebagai sesuatu yang memiliki fungsi informatif. Ketika data berbentuk teks, fungsi informatifnya dapat diamati dalam makna teks tersebut. Dalam wacana kitab suci tertulis, fungsi ini terwujud dalam tradisi eksegesis. Sedangkan fungsi performatif adalah apa yang dilakukan oleh khalayak terhadap teks itu sendiri. Dalam konteks fungsi performatif, penafsiran teks tidak terwujud sebagai pernyataan atau pesan, melainkan sebagai sumber praktik yang dialami, disucikan, diperdebatkan, dan dimusikalisasikan. Pernyataan yang disebutkan dalam kitab suci tidak sekadar dipahami sebagai media yang membawa pesan, melainkan sebagai perintah, bimbingan, atau rangsangan untuk bertindak (Ali, 2015; Dewi, 2017).

LIVING HADIS SEBAGAI PRAKTIK SOSIAL KEAGAMAAN MUSLIM

Dalam mengkaji agama, antropolog Robert Redfield memperkenalkan istilah Tradisi Besar *(the great tradition)* dan Tradisi Kecil *(the little tradition)* (Redfield, 1956). Tradisi Besar juga disebut tradisi tekstual, ortodoksi, agama-agama filosofis, tradisi tinggi, dan tradisi universal. Sedangkan Tradisi Kecil juga disebut dengan istilah tradisi lokal, tradisi rendah, dan agama popular. Azra menginterpretasikan *great tradition* sebagai doktrin agama yang bersifat normatif, sedangkan *little tradition* adalah sesuatu yang diluar bentuk budaya atau agama (Azra, n.d.). Dalam kaitannya dengan Islam, yang dimaksud dengan tradisi besar Islam adalah Islam sebagai doktrinal-normatif yaitu al-Qur'an, hadis, dan mazhab fiqh, sedangkan tradisi kecil Islam adalah aktualisasi Islam dalam realitas sosial, budaya, politik, ekonomi, dll. Yang disebutkan terakhir inilah yang kemudian dikenal dengan istilah tradisi lokal yaitu Islam yang mengejewantah secara sosial-empiris dalam lingkungan masyarakat dan sosial budaya lokal tertentu (Azra, n.d.)

Sayyed Hossein Nasr membagi Islam dalam beberapa zona budaya, yaitu Arab, Persia, Afrika, Turki, India, Malay, dan Cina. Perbedaan tersebut tidak hanya dalam seni dan budaya, tetapi juga keragaman teologi dan interpretasi tentang dokrin ajaran Islam al-Qur'an, hadis Nabi, dan hukum Islam (Nasr, 2002). Dalam konteks Indonesia, praktik tradisi local yang tidak terlepas dari proses Islamisasi Indonesia yang akomodatif terhadap tradisi dan budaya lokal. Islam yang berdialektika dengan budaya lokal tersebut pada akhirnya membentuk sebuah varian Islam yang khas dan unik, seperti Islam Jawa, Islam Madura, Islam Sasak, Islam Minang, Islam Sunda, dan seterusnya. Islam lokal tidak hanya ditentukan oleh kualitas budaya

lokal tetapi juga oleh *intertextual discourse* interpretasi lokal yang juga saling berinteraksi satu sama lain (M. Woodward, 1989). Pada setiap zona terdapat perbedaan style lokal tertentu yang menunjukkan karakter Islam yang universal. Lokalitas Islam sekaligus menunjukkan universalitas Islam. Universalitas Islam hadir ketika Islam beradaptasi dengan konteks lokal, yang kemudian disebut sebagai Islam lokal. Termasuk Islam lokal adalah ritual dan teks baik dalam bentuk lisan maupun tulisan yang terdapat dalam konteks lokal yang spesifik. Ritual dan teks lokal berinteraksi dengan kultur lokal dan penerimaan Islam (M. R. Woodward, 1988).

Menurut Messick, Islam tidak monolitik tetapi polyvocal (Messick, 2017). Diskursus tentang Islam tidak hanya berkutat antara teks dengan praktik, tetapi juga perbedaan praktik. Keragaman Islam terletak pada keragaman budaya dan tradisi. Pendapat ini dikuatkan oleh Woodward dengan mengatakan bahwa salah satu karakteristik Islam adalah adanya beragam penafsiran terhadap teks al-Qur'an dan hadis dan juga keragaman tradisi local (M. R. Woodward, 1993). Oleh karena itu, identitas muslim dan praktik keislaman juga beragam. Bull mengungkapkan ketika orang mengidentifikasi diri sebagai muslim dan mengidentifikasi praktik tertentu sebagai Islam, maka itu adalah benar, meskipun mereka mempraktikkan Islam berbeda dengan yang lain (Lukens-Bull, 2016). Kultur/budaya muslim dipahami sebagai pengetahuan, pengalaman, kepercayaan, nilai-nilai, perilaku, makna, hirarkhi, peran, hubungan/relasi, dan konsep yang umum dalam masyarakat muslim (Phillips, 1998). Budaya tersebut tidak sepenuhnya berasal dari ajaran Islam, tetapi sebagian adalah tradisi lokal yang diislamkan (Lukens-Bull, 2016). Oleh karena itu, meskipun kultur Islam adalah hasil dari interpretasi agama, tetapi secara umum, budaya muslim sangat dipengaruhi oleh waktu dan tempat.

Islam yang dipraktikkan tidak tercerabut dari akar kemurniannya, tapi Islam yang di dalamnya telah berakulturasi dengan budaya lokal. Dalam istilah lain, telah terjadi inkulturasi, yakni sebuah proses internalisasi sebuah ajaran baru ke dalam konteks kebudayaan lokal dalam bentuk akomodasi atau adaptasi. Inkulturasi dilakukan dalam rangka mempertahankan identitas. Dengan demikian, Islam tetap tidak tercerabut akar ideologisnya, demikian pun dengan budaya lokal tidak lantas hilang dengan masuknya Islam di dalamnya. Para ulama yang menyebarkan Islam di Indonesia tidak menghilangkan tradisi lokal masyarakat setempat, tetapi justru menggunakannya sebagai media penyebaran Islam, seperti Islam Jawa. Islam masuk ke Jawa melalui daerah pesisir dengan mengakomodir budaya Hindu-Budha (Ricklefs, 2007).

Meskipun demikian, Kuntowijoyo mengungkapkan bahwa antara agama dan budaya dapat dibedakan. Ia berpendapat bahwa agama dan kebudayaan dapat saling mempengaruhi karena keduanya terdapat nilai dan simbol. Agama adalah simbol yang melambangkan nilai ketaatan kepada Tuhan, sedangkan kebudayaan juga mengandung nilai dan simbol supaya manusia dapat hidup di dalamnya. Agama memerlukan sistem simbol, sehingga agama memerlukan kebudayaan. Tetapi ada perbedaan antara keduanya. Agama adalah sesuatu yang final, universal, abadi (parennial) dan tidak mengenal perubahan (absolut), sedangkan kebudayaan bersifat partikular, relatif dan temporer. Agama tanpa kebudayaan memang dapat berkembang sebagai agama pribadi, tetapi tanpa kebudayaan, agama sebagai kolektivitas tidak akan mendapat tempat (Kuntowijoyo & AE, 2008).

RELASI ANTARA HADIS DAN TRADISI

Dalam kajiannya tentang praktik sosial keagamaan Jama'ah Tabligh di India, Barbara Metchalf (1993) menemukan ada tiga model Living hadis yaitu hadis sebagai kritik terhadap budaya dan tradisi India, teks hadis diproduksi dalam konteks budaya lokal untuk menunjukkan identitas tertentu, dan kitab tersebut tersebut tidak hanya dibaca secara intensif tetapi juga dipraktikkan dalam kehidupan sehari-hari sebagaimana bunyi teks (Metcalf, 1993). Sejalan dengan Metcalf, Mark Woodward berpendapat bahwa hadis tidak hanya sebagai kritik terhadap modernisme, retorika aktivis radikal, dan Islam Kejawean, tetapi juga sebagai legitimasi hubungan antara Nahdlatul Ulama dengan pemerintah dan sebagai model kesalehan umat Islam. Dengan demikian, Woodward menguatkan pandangan Metchalf bahwa ada empat fungsi hadis dalam konteks sosial, yakni hadis sebagai legitimasi terhadap konteks sosial, hadis sebagai kritik terhadap kondisi sosial, hadis sebagai peringatan terhadap sosial, dan hadis sebagai model keshalehan sosial.(M. R. Woodward, 1993). Oleh karena itu, antara hadis dan tradisi tidak hanya saling melegitimasi, melengkapi, saling menguatkan, bersinergi, tetapi juga antara hadis dan budaya saling bertentangan, kontradiksi, hadis mengkritisi budaya (korektor/penolak budaya).

Hadis dijadikan sebagai legitimasi praktik atau tradisi masyarakat dapat dipahami dalam dua hal, yaitu praktik itu sendiri terinspirasi dari hadis ataukah tradisi yang sudah diIslamkan (di-hadis-kan). Praktik hadis misalnya penggunaan celana cingkrang dikalangan Salafi sebagai bagian dari sunnah Nabi yang bersumber dari hadis isbal (Miski, 2017). Sedangkan tradisi yang diislamkan

terkait dengan adanya akulturasi antara agama dan tradisi lokal di Indonesia seperti ziarah makam (Suryadilaga, 2013), tradisi sedekah (Rafi, 2019), dsb.

Hadis sebagai kritik terhadap tradisi yang tidak sesuai dengan teks hadis. Metchalf menemukan hadis sebagai kritik budaya dalam bentuk teks hadis berbeda dengan perilaku masyarakat modern dan menunjukkan kesalehan yang berbeda dengan masyarakat pada masa lalu (Metcalf, 1993). Selain melegitimasi dan mengkritisi tradisi, hadis juga sebagai model kehidupan Islami yang ideal bagi muslim. Hadis menciptakan tradisi baru/inisiator/sumber inspirasi/menggantikan budaya lama. Muslim yang ideal adalah orang yang mempunyai kesalehan sosial, misalnya dengan cara membantu tetangga, anak yatim dan orang miskin (M. R. Woodward, 1993).

Sebagai bentuk kesalehan dan identitas muslim, living hadis dapat berbentuk imitasi, modifikasi, ataupun akulturasi praktik/tradisi/ritual/ perilaku antara teks masa lalu dengan realitas masa kini. Sebagai imitasi, hadis dipraktikkan secara tekstual. Ada masyarakat yang meniru secara tekstual atas perilaku dan petuah ataupun pesan-pesan Rasulullah. Misalnya fenomena isbal dan memanjangkan jenggot dalam komunitas Jamaah Tabligh dan praktik puasa senin kamis. Hadis dimodifikasi sesuai dengan konteks masyarakat muslim melalui praktik hadis kontekstual yang dsesuaikan dengan tradisi local setempat. Misalnya pembacaan sholawat kepada Nabi yang dipraktikkan berbeda oleh komunitas muslim Indonesia. Ada salawat dalam komunitas Joget Sholawat Mataram (SURYADILAGA, 2013), Sholawat Kuntulan di tegal (Hani & Hidayat, 2021), Sholawat Mansub Habib Sholeh Bin Muhsin Al-Hamid di Tempeh Tengah, Lumajang (Mufidah & Farida, 2020) dan sholawat yang dipraktikkan pada masa covid-19 (Dewi & Huda, 2020).

Hadis berakulturasi dengan tradisi local membentuk budaya dan tradisi yang berbeda dengan sebelumnya, dengan masih mempertahankan tradisi local yang sudah eksis sebelum kedatangan Islam. Islam bertemu dengan budaya dan tradisi masyarakat muslim mengalami proses akulturasi, asimilasi dan bersifat sinkritis. Dalam konteks Indonesia, masyarakat Indoensia sudah memiliki tradisi local sebelum Islam datang. Ketika Islam masuk, tradisi tersebut tidak semuanya dihilangkan bahkan sebagian justru "diislamkan" dan menjadi budaya baru yang berbeda dengan sebelumnya. Tradisi Dile Jojor untuk menyambut Lalilatul Qadr pada masyarakat muslim Sasak dilandasi oleh teks hadis tentang turunnya lailaitul qadr pada malam ganjil di sepuluh terakhir bulan Ramadhan. Masyarakat Sasak mengimplementasikan hadis tersebut dengan menyalakan Dile Jojor

sebagai sumber penerangan tidak hanya di dalam rumah pada setiap ruangan, tetapi juga di luar rumah baik di jalan-jalan maupun dikuburan (Nikmatullah, n.d.).

Dalam budaya atau tradisi Islam lokal, teks hadis tidak selalu ditemukan sama persis dengan tradisi tersebut tetapi hadis dapat berupa spirit, motivasi, dan semangat untuk melakukan tradisi tertentu. Bahkan di tingkat komunitas, baik perantara hadis individu maupun kolektif sering kali berupaya membangun legitimasi agama atas praktik-praktik yang tidak memiliki dasar tekstual dalam hadis (Qudsy et al., 2023). Praktik hadis dalam kehidupan masyarakat muslim tidak terlepas dari konteks sosio kultural setempat, sehingga hadis tertentu dapat dipraktikkan berbeda dalam kultur masyarakat tertentu. Dengan demikian, antropologi Islam mengenal konsep diversity dalam Islam (Asad, 1996) dalam bentuk keragaman interpretasi dan praktik keagamaan. Perbedaan interpretasi dan praktik bersumber dari keragaman tradisi, konteks budaya atau interpretasi individu dan teks keagamaan.

LIVING HADIS DI RELIGION ONLINE

Narasi keagamaan di internet sangat penting untuk menggambarkan bagaimana agama dipahami oleh masyarakat online dan menjelaskan tren terkini dalam pemahaman keagamaan dalam interaksi social dalam masyarakat (Hjarvard, 2012). Media elektronik memiliki pengaruh signifikan bagi cara kita melihat bagaimana otoritas agama, penafsiran, dan penyebaran pemahaman keagamaan berkembang (Bunt, 2018). Kehidupan keagamaan masyarakat urban kelas menengah Indonesia saat ini tidak dapat dilepaskan dari penggunaan media social, seperti membaca al-Quran, sedekah, pengajian menjadi praktik yang terkait dengan chanel komunikasi dan flatform media social saat ini (Slama, 2018), seperti situs web, media sosial dan aplikasi berbasis smart phone yang merupakan bagian dari religion online. Menurut Campbell, Religion online merupakan istilah untuk menggambarkan bentuk-bentuk praktik dan wacana keagamaan tradisional dan non-tradisional ketika muncul di Internet (Campbell, 2013). Campbell mengklasifikasi religion online dalam empat bentuk yaitu gathering religious information online, online worship and rituals, online recruitment and missionary cctivities, and online religious communities (Campbell, 2013). Keempat bentuk religious online menjadi bagian dari Living hadis online yang dijelaskan sebagai berikut:

Informasi, Interaksi, dan Pembahasan Hadis di Situs Web Islam

Situs web Islam tidak hanya menyediakan informasi tentang ilmu agama, tetapi juga menyediakan kesempatan untuk berdiskusi dan berkomunikasi tentang hadis sebagai sumber ajaran Islam dan penerapannya dalam kehidupan kontemporer sehingga terjadi interaksi antara pembaca dan pengelola web melalui kolom tanya jawab atau komentar secara efektif dan efisien. Transmisi hadis melalui internet dan fungsinya dalam wacana Islam daring telah memperluas jangkauan hadis kepada pembaca yang lebih luas. Hadis disebarkan melalui portal Islam; media sosial seperti Facebook, Instagram, Twitter, YouTube, TikTok, dan podcast; File-sharing dalam bentuk dokumen, video, dan audio; Obrolan daring dalam bentuk WhatsApp dan konferensi video; dan aplikasi atau perangkat lunak sebagai sumber daya Islam yang dapat diunduh di Play Store, sehingga memudahkan pembaca untuk mengaksesnya.

Terkait informasi hadis online, terdapat beberapa aplikasi pencarian hadis baik di laptop maupun smartphone. Pertama, Ensiklopedia Kitab 9 Imam Hadits yang menampilkan kitab-kitab hadis karya sembilan imam hadis, yaitu Kitab Shahih al-Bukhari, Shahih Muslim, Sunan Abu Daud, Sunan at-Tirmidzi, Sunan An-Nasai, Sunan Ibnu Majah, Muwatha' Malik, Sunan Ad-Darimi, dan Musnad Ahmad bin Hanbal. Kedua, Al-Maktabah Al-Syamilah, perpustakaan digital berupa perangkat lunak yang menghimpun 6688 kitab dari berbagai kelompok ilmu, termasuk tafsir dan hadis. Ketiga, Mausu'ah al-Hadis al-Syarif, perangkat lunak hadis berbasis smartphone dan komputer yang dirilis oleh Islamweb.net yang merupakan situs web dakwah Islam di bawah naungan Kementerian Wakaf Qatar. Aplikasi ini memuat 9 kitab hadis (kutb at-tis'ah) yang dilengkapi dengan syarah kitab-kitab hadis. Keempat, Jawami' al-Kalim, perangkat lunak yang memuat hadis berdasarkan kualitas hadisnya, yaitu sahih, hasan, dhaif dan memuat sekitar 1.400 kitab. Digitalisasi hadis dapat dikategorikan sebagai living hadis, yang disebut dengan living hadis digital. Hal ini terkait dengan perkembangan teknologi yang mempengaruhi perkembangan hadis. Menurut Hasbillah (2023:169), programming hadis atau digitalisasi hadis bukanlah penggunaan aplikasi atau program hadis, melainkan kegiatan pengalihrupakan hadis yang semula berupa teks menjadi kode-kode system informasi yang tampil di layar digital. Wujud living hadis digital dapat berbentuk aplikasi teks dan multi media berupa gambar, audio maupun audiovisual.

Di Indonesia, terdapat beberapa lembaga yang berkonsentrasi pada kajian hadis yang memberikan layanan informasi dan interaksi melalui situs web dan media sosial seperti @pusatkajianhadis,

@hadispedia, dan @hadistrasul. Munculnya kajian hadis yang digarap oleh generasi milenial seperti @hadispedia merupakan bagian penting dari perkembangan living hadis di era *new media* (Zuhri Qudsy, 2023a). Ketiga media tersebut memiliki cara yang berbeda dalam memberikan informasi kajian hadis seperti pensyarahan hadis yang menarik para pembaca, terutama ketika dihadirkan melalui visualisasi gambar yang menyentuh emosi dan suasana batin pembaca, kemudian ditambahkan *microblog* yang nyaman untuk dilihat dan memberikan kesan tidak bosan membaca dan menggeser *microblog* tersebut (Zuhri Qudsy, 2023a).

Ibadah Dan Ritual Online

Praktik ibadah beradaptasi dengan perubahan dan merespon lingkungan budaya baru konteks ibadah daring yang dimediasi oleh teknologi dengan menyediakan ruang ibadah spiritual sebagai wujud living hadits dalam media digital. Ritual siber berkaitan dengan pengalaman keagamaan daring seperti upacara dan ibadah daring. Kegiatan ibadah dan ritual umat Islam yang dilaksanakan umat Islam adalah salat harian, mingguan, dan tahunan seperti salat Jumat, salat tarawih, dan salat ied yang dilaksanakan secara daring, khususnya di masa pandemi Covid-19. Salat Jumat virtual dilaksanakan oleh komunitas Salat Jumat Daring bersama KH. Wawan Gunawan Abdul Wahid yang dilaksanakan menggunakan zoom meeting yang bertujuan untuk menjaga agama dan jiwa di masa pandemi Covid-19 (Darraz, 2020).

Cyber Da'wah

Sebelum era digital, dakwah dilakukan dengan cara memberikan ceramah di masjid, lapangan, atau tempat-tempat tertentu, di mana para pendakwah dan jamaah saling bertemu dan berdialog secara langsung. Saat ini, banyak ulama yang memanfaatkan media daring secara efektif dan efisien. Internet telah dimanfaatkan oleh para ulama dan pendakwah untuk menyebarkan ajaran agama kepada masyarakat luas guna memperkuat keimanan jamaah atau untuk menjaring pengikut baru. Kepopuleran ulama sangat ditentukan oleh jumlah pengikut di media sosial. Semakin banyak pengikut yang dimiliki, maka semakin populer pula mereka di masyarakat daring. Ulama yang menggunakan Instagram antara lain Felix Siauw memiliki 5.439 pengikut, Hanan Attaki memiliki 109.000 pengikut, Khalid Basalamah memiliki 223.000 pengikut, Adi Hidayat memiliki 1,8 juta pengikut dan Abdul Shomad memiliki 7,9 juta pengikut. Namun, berdasarkan penelitian Farchan (2020), popularitas Hanan Attaki

menempati posisi tertinggi di kalangan pemuda milenial urban, disusul oleh Quraisy Syihab, Felix Siauw dan Abdul Somad. Selain mereka, banyak muncul ustadz muda yang menjadi idola anak muda karena menggunakan bahasa gaul yang sesuai dengan karakternya. Namun, sebagian dari mereka kurang memiliki pengetahuan agama sehingga kurang kompeten untuk berbicara tentang masalah agama. Oleh karena itu, muncullah situs cariustadz.id yang menyajikan beberapa informasi tentang ustadz yang telah dididik untuk menjadi pendakwah yang mengajarkan Islam moderat dan membawa rahmat bagi semua orang. Internet telah memudahkan para ulama untuk menyampaikan hadis Nabi dan memahaminya sesuai dengan pengetahuan, referensi, pendidikan, dan konteks sosial mereka. Praktik resepsi hadis di dunia virtual melibatkan serangkaian interpretasi yang mengarah pada simbol-simbol dan penjelasan, sehingga membentuk resepsi yang bersifat eksegesis (Qudsy, 2023).

Komunitas Islam online

Komunitas Islam menggunakan media digital dan komunikasi daring untuk meningkatkan dan memperluas layanan daring mereka. Melalui internet, komunitas keagamaan menginformasikan dan mengamalkan keyakinan, dan mengekspresikan identitas keagamaan, saling berbagi pengalaman, berinteraksi, dan terhubung satu sama lain, baik dalam kelompok maupun dengan kelompok lain. Komunitas daring merupakan ruang untuk mengamalkan hadis (living hadis) dalam media daring. Mereka memahami dan mengamalkan berbagai aktivitas keagamaan yang terinspirasi dari hadis Nabi. Misalnya, komunitas baca Al-Qur'an daring, sedekah daring, komunitas poligami yang menggalakkan poligami di kalangan muslim konservatif (Ahmadi et al., 2022) dan komunitas hijrah yang menggalakkan pernikahan dini untuk menghindari zina (Nisa, 2020). Komunitas One Day One Juz (ODOJ) merupakan salah satu komunitas pengajian Al-Qur'an terpopuler di Indonesia dan tersebar di banyak kota. Mereka memanfaatkan media sosial sebagai sarana mengaji Al-Qur'an. Ini menunjukkan bahwa kehidupan muslim di sosial media sebagai bentuk dari kesalehan di ruang digital (Purnama, 2020). Orang-orang melakukan aktivitas online yang mirip dengan apa yang mereka lakukan dalam kehidupan nyata, tetapi mereka melakukannya dengan cara yang berbeda (Wahib, 2012). Dengan kata lain, kehidupan di dunia maya merupakan kesinambungan dengan kehidupan nyata. Oleh karena itu, pemahaman agama di media memengaruhi praktik keagamaan tidak hanya di dunia maya tetapi juga di dunia nyata. Aktivitas keagamaan di atas termasuk dalam praktik hadis online.

Penelitian Living Hadis

Kajian Living hadis yang artinya mengkaji hadis sebagai teks yang hidup di masyarakat, dapat dibedakan dalam tiga aspek: sebagai sebuah kajian, perspektif dan pendekatan. Sebagai kajian, living hadis mengkaji praktik/ fenomena/perilaku/tradisi dalam masyarakat yang bersumber dari pemahaman terhadap teks hadis. Living hadis telah menjadi subdisiplin kajian hadis yang mengkaji bagaimana umat Islam menafsirkan dan mengungkapkan hadis dalam kehidupan sehari-hari, serta bagaimana umat Islam Indonesia menghubungkan, mengomunikasikan, dan mengaitkan hadis dengan tradisi lokal dan bagaimana budaya lokal berasimilasi dan berinteraksi dengan teks-teks tersebut (Qudsy et al., 2023). Sedangkan sebagai sebuah perspektif, Living hadis merupakan potret transformasi dan dinamika para partisipan untuk menjawab apa yang mereka hayati sebagai *the real islam* (Qudsy et al., 2023).

Adapun sebagai sebuah pendekatan, Living hadis menekankan 1) aspek fungsi hadis sebagai pedoman bagi hidup muslim. Mengkaji Living hadis terkait dengan bagaimana hadis dibaca, dihapal, dilagukan, dipahami, dan atau diterapkan atau tidak diterapkan dalam kehidupan nyata individu, kelompok, atau masyarakat dalam ruang dan waktu tertentu; 2) peranan hadis dalam berbagai kepentingan dan konteks kehidupan muslim. Misalnya mengkaji apakah (atau sejauhmana) hadis lebih populer dan lebih sering dijadikan referensi ketimbang ayat-ayat al-Qur'an dalam kehidupan sehari-hari Muslim di ruang dan waktu tertentu. Atau, penting diteliti bagaimana ayat dan hadis saling menguatkan dalam kepentingan dan konteks tertentu; 3) mengkaji produk penafsiran dan relevansinya bagi persoalan masyarakat kini dan di sini. Pemahaman terhadap hadis Nabi dapat dikategorikan sebagai kajian living hadis dengan focus pada peran praktis hadis dalam pemahaman, sikap, perilaku, aktifitas manusia sebagai individu ataupun masyarakat, terlepas apakah pemahaman, sikap, perilaku, dan aktifitas itu berdasarkan pengetahuan akan kaedah keilmuan hadis, otentisitas dan otoritas ataupun tidak sama sekali. Bagi pengkaji berorientasi akademis, kajian Living hadis artinya memahami dan menjelaskan mengapa dan bagaimana hadis dipahami sebagaimana adanya, bukan sebagaimana yang seharusnya menurut kaidah-kaidah keilmuan hadis (Ali, 2015).

Beberapa akademisi membagi focus kajian living hadis dalam beberapa aspek. Suryadilaga membagi kajian Living hadis menjadi tiga, yaitu lisan, tulisan dan praktik (Suryadilaga, 2007). Living hadis dalam bentuk lisan dapat berupa hadis-hadis yang popular dalam masyarakat yang menjadi acuan dalam kehidupan muslim sehari-hari atau

pemahaman seseorang atau komunitas terhadap teks hadis atau dalam bentuk resepsi exegesis. Tradisi lisan misalnya zikir atau wirid yang dilakukan pada tradisi tertentu; pembacaan kitab hadis selama bulan Ramadhan dan hadis (kitab hadis) dibacakan dalam sebuah ritual tertentu. Adapun tradisi tulis biasanya dalam bentuk tulisan yang terpampang di tempat-tempat strategis dan diyakini bahwa isi tulisan berasal dari Nabi. Selain itu, tradisi tulis juga mencakup teks-teks yang terdapat dalam kitab atau buku yang menjadi rujukan bagi masyarakat setempat.

Sedangkan Hasbillah (2023:61-63) membagi Living hadis menjadi tiga yaitu Living hadis kebendaan, kemanusiaan dan kemasyarakatan. Living hadis kebendaan adalah praktik menghidupkan hadis tentang produk budaya/model/bentuk benda kenabian, seperti warna rambut, jenggot, model pakaian, pedang, sandal, makanan, kaligrafi hadis, aplikasi digital seperti tasbih digital dsb. Sedangkan Living hadis kemanusiaan berkaitan dengan perilaku, adab, karakter muslim dengan karakter kenabian, mislanya berupa cara makan dan berpakaian Nabi, praktik rukyah, membaca dan menghafal hadis, puasa senin kamis, dsb. Adapun Living hadis kemasyarakat mengkaji tentang perilaku sosial yang dilakukan secara komunal, terorganisir, terlembagakan berupa tradisi, adat istiadat, seperti tradisi lebaran topat, tradisi roah/selamatan, tradisi yasinan/hiziban, dll.

Muhammad Ali membagi Living hadis berdasarkan penggunaan kitab suci menjadi dua kategori yaitu Living hadis secara kognitif dan Living hadis secara non-kognitif (Ali, 2015). Living hadis dapat dikategorikan sebagai penggunaan kognitif, pemahaman dan pemikiran tentang kata dan maknanya. Penggunaan kognitif diantaranya kitab suci menjadi sumber membangun dan mempertahankan doktrin-doktrin atau ajaran-ajaran, kebenaran-kebenaran tentang semesta dan cara yang benar untuk hidup didalamnya. Termasuk dalam penggunaan kognitif adalah penggunaan teks dalam ritual publik. Kitab suci dibaca, dilagukan, dilingkari, dicium, dihias, diletakkan pada posisi tinggi dan dimuliakan, dalam ritual pengorbanan, dan sebagainya. Kedua, penggunaan non-kognitif seperti dimensi praktikal bagaimana muslim menggunakan kitab suci memiliki kekuatan (power) memberikan berkah(barakah, blessing), menyembuhkan penyakit, menolak bala dan kejahatan, digunakan sebagai mantra dan jimat, ketika diam dan ketika bepergian, serta hadis digunakan untuk ceramah-ceramah populer di TV, tulisan koran, media sosial, dan sebagainya. Selain itu, Kitab suci dipajang di rumah dan bangunan-bangunan publik, dan ditulis dalam kaligrafi (Ali, 2015).

Kajian Living hadis dapat juga dengan meneliti bagaimana hadis terlembagakan dalam bentuk symbol, nama dan nilai-nilai hadis dalam bentuk organisasi, institusi pesantren, lembaga kajian hadis (Ali, 2015) seperti Pusat Kajian Hadis, el-Bukhari Institut, dan Pondok Pesantren Darus Sunnah. Dengan demikian, sumber-sumber kajian ini bisa berbentuk naskah tulisan, lisan, praktek kehidupan, dan kelembagaan.

Aspek kajian Living hadis diatas sesuai dengan pandangan Atho Mudzhar tentang gejala agama yang dapat dikaji yaitu *pertama,* scripture, naskah-naskah sumber ajaran dan sombol-simbol agama. *Kedua,* para penganut atau pimpinan dan pemuka agama, yaitu sikap, perilaku dan penghayatan para penganutnya. *Ketiga,* ritus-ritus, lembaga-lembaga, dan ibadat-ibadat, seperti shalat, haji, puasa, perkawinan, dan waris. *Keempat,* alat-alat, seperti masjid, gereja, lonceng, peci, dan semacamnya. *Kelima,* organisasi-organisasi keagamaan tempat para penganut agama berkumpul dan berperan, seperti Nahdlatul Ulama, Muhammadiyah, Persis, dan lain-lain (Mudzhar, 1998).

Adapun Qudsy (2024) mengungkapkan ada 5 fokus kajian living hadis, yaitu praktik, resepsi, teks, transmisi, dan transformasi. Praktik hadis terkait dengan keragaman cara bagaimana hadis digunakan, diberlakukan dan diwujudkan dalam konteks sosial budaya yang berbeda. Resepsi atau 'penerimaan' mengeksplorasi beragam gaung respons sosial-keagamaan terhadap hadis tertentu. Hal ini memerlukan pemeriksaan cara-cara di mana berbagai komunitas dan individu menafsirkan dan terlibat dengan teks-teks hadis yang mencerminkan jalinan dinamika sosial-keagamaan yang kaya. Aspek 'teks' menyelidiki eksplorasi narasi hadis (matn) dan sumber-sumber utamanya, memberikan wawasan tentang fondasi tekstual dan seluk-beluk literatur hadis. Aspek 'transmisi' melibatkan pemetaan mobilisasi teks-teks hadis dan interpretasinya lintas berbagai budaya, batas wilayah, dan identitas. Fenomena hadis ini menjelaskan aliran pengetahuan hadis lintas negara dan lintas budaya serta dampaknya terhadap berbagai komunitas. Terakhir, aspek 'transformasi' mencakup pemantauan perubahan dan kesinambungan tradisi-tradisi berbasis hadis dari waktu ke waktu. Aspek ini menyelidiki sifat dinamis praktik-praktik hadis, sebagaimana praktik-praktik tersebut merespons transformasi sosial budaya. Dengan mengkaji kelima aspek ini, kajian hadis yang hidup memberikan kerangka kerja yang komprehensif untuk memahami kompleksitas, keragaman, dan evolusi tradisi-tradisi hadis dalam masyarakat kontemporer (Qudsy et al., 2023).

Sebagai bentuk praktik dalam masyarakat, maka penelitian Living hadis harus bertitik tolak dari praktik ke teks bukan dari teks ke

praktik. Dengan kata lain, penelitian Living hadis harus dimulai dari praktik di masyarakat baru kemudian merujuk kepada teks hadis. Hadis bersumber dari pelaku tradisi atau informan bukan dari peneliti. Jika hadis tidak ditemukan, maka peneliti dapat mengacu kepada kitab hadis sebagai sumber teks.

Teks hadis ditemukan melalui kajian emik

Karena bertitik tolak dari praktik, maka kajian living hadis bersifat emik bukan bersifat etis. Kajian emik artinya hadis bersumber dari informan bukan interpretasi dari peneliti. Dalam melakukan kajian emik, maka ada beberapa tahapan yang dapat dilakukan oleh peneliti (Qudsy, 2018). Pertama, dalam kajian living hadis, harus dipastikan bahwa praktik tersebut merupakan bentuk internalisasi dari hadis, sehingga teks hadisnya harus ditemukan terlebih dahulu. Temuan hadis dilakukan dengan cara bertanya langsung kepada masyarakat sebagai pelaku tradisi bukan ditentukan oleh peneliti sendiri. Namun karena sudah menjadi tradisi, maka masyarakat seringkali tidak menyadari bahwa praktik tersebut bersumber dari hadis. Sehingga teks tersebut tidak diketahui oleh masyarakat setempat atau mereka mengetahui tetapi tidak hafal hadisnya. Oleh karena itu, untuk mendapatkan informasi tentang teks hadis, maka peran ulama (tuan guru, ustadz, kyai) sangat penting. Peneliti dapat bertanya kepada ulama setempat yang memiliki pengetahuan keagamaan yang mendalam dan dianggap mengetahui teks hadis tersebut berikut sumbernya.

Kedua, Jika tokoh agama juga tidak mengetahui teks hadisnya, maka peneliti dapat menggunakan pengetahuannya untuk mencari hadis merujuk kepada literatur atau kitab hadis. Teks hadis tidak harus berkaitan langsung dengan tradisi tersebut, tetapi dapat dilakukan dengan memahami spirit dan tujuan dari tradisi tersebut dilaksanakan bersumber dari hadis. Artinya, masyarakat mempaktikkan hadis tersebut berdasarkan spirit dari teks hadis yang secara implisit melegitimasi perbuatan atau tradisi tersebut. Posisi peneliti dapat menjadi subjek atau objek penelitian. Sebagai subjek penelitian, peneliti merupakan orang yang lebih mengetahui atau memahami teks hadis terkait dengan tradisi tersebut, sehingga peneliti menjadi bagian dari riset sosial yang sedang dilakukan sendiri (Qudsy, 77). Adakalanya peneliti menjadi bagian dari masyarakat yang diteliti atu menjadi objek penelitian, yang memahami tentang tujuan dan spirit dari tradisi tersebut.

Kajian Normative-Etis dan Validitas Hadis

Validasi hadis terkait dengan otentisitas dan kualitas hadis, baik sahih, hasan, dhaif atau maudhu'. Validasi ini biasanya terkait dengan kajian teks hadis. Sedangkan validasi hadis terkait dengan Living hadis, terdapat dua pandangan yang berbeda. Pertama, validasi hadis tidak perlu dilakukan karena kajian living hadis tidak meneliti teks hadis tetapi meneliti hadis dari segi pemahaman, praktik, perilaku,tradisi, budaya, ritual masyarakat yang terinspirasi dari hadis Nabi (Qudsy, 2023), sehingga kualitas hadis tidak dipermasalahkan.

Kedua, kajian normative-etis hadis penting dilakukan untuk mengkaji landasan normatif praktik living hadis dalam masyarakat muslim dan untuk menunjukkan keunikan kajian living hadis sebagai bagian yang tidak terpisah dari kajian ilmu hadis. Hasbillah (2023) menyatakan kajian living hadis bersifat normative bersifat etis dapat dengan memperhatikan kesahihan sumber dan metode pemahaman melalui takhrij hadis, kritik hadis, menggali makna hadis dan pengamalan hadis tersebut. Kajian ini dapat dilakukan dengan tiga tahap yaitu 1) kajian normative hadis dengan merujuk kepada interperetasi para ulama dalam kitab hadis yang relevan kemudian melakukan pembandingan dengan pemahaman masyarakat. 2) kajian konstruktif dengan melakukan perbandingan penggunaan hadis tersebut dalam komunitas yang beragam. 3) kajian artikulasi tentang diskripsi tradisi dalam komunitas lain atau masyarakat sebelumnya (Hasbillah, 2023:249).

Penulis sepakat dengan pendapat yang kedua. Praktik hadis dalam masyarakat tidak dapat dilepaskan dari teks hadis bagaimana teks tersebut dipahami, direspon dan dimaknai sehingga menjadi perilaku dan tradisi individu maupun komunitas muslim. Teks hadis yang menjadi spirit dari perilaku/tradisi/budaya itulah yang diteliti. Oleh karena itu, sepanjang teks hadis dapat ditelusuri ke kitab hadis, maka kajian teks dapat dilakukan. Dalam kajian ilmu hadis, pengamalan hadis dalam bentuk perilaku, tradisi, budaya dapat dilakukan melalui validitas hadis, terkait dengan kualitas hadis apakah *shahih, hasan, dhaif* atau *maudhu*. Jadi, yang diteliti bukan praktik tetapi teks yang melandasi praktik tersebut. Teks tersebut kemudian dikonfirmasi melalui kitab hadis sebagai sumber utama hadis. Kajian ini bersifat deskriptif analitis, yang diawali dengan kajian teks hadis dilanjutkan interpretasi hadis, penggunaan hadis dan pengamalannya dalam masyarakat.

Kualitas hadis yang dipraktikkan dapat diteliti dengan tujuan tidak untuk memjustifikasi atau mengkritisi tradisi tersebut berdasarkan kualitas hadis, tetapi untuk memetakan validitas hadis

tersebut sehingga diketahui kecenderungan masyarakat untuk mengamalkan sebuah hadis tertentu. Dalam kajian ilmu hadis, terdapat banyak ragam teks hadis yang tidak jarang bertentangan satu sama lain. Dalam konteks living hadis, keragaman teks hadis tersebut dapat menyebabkan adanya keragamaan pengamalan praktik hadis dalam masyarakat. Hasil penelitian yang dilakukan oleh Nikmatullah (2019) menunjukkan bahwa masyarakat Sasak sangat dinamis dalam mempraktikkan hadis pernikahan. Hadis-hadis pernikahan yang popular dalam masyarakat Sasak tidak semuanya shahih namun cukup masyhur di kalangan masyarakat. Para ulama berbeda pendapat tentang pengalaman hadis dhaif. Ada yang melarang untuk mengamalkannya tetapi ada juga ulama yang moderat yang memperbolehkan pengamalan hadis dhaif. Menurutnya, hadis dhaif dapat diamalkan sepanjang tidak berkaitan dengan fadhail al-a'mal yang mendorong umat Islam untuk melakukan kebaikan. Misalnya popularitas hadis terkait dengan amalan doa, zikir dan shalawat yang mendatangkan pahala berlipat ganda. Hal ini bertujuan untuk memberikan motivasi kepada umat Islam untuk memperbanyak doa.

Pada kajian teks (matan) hadis, dapat dilakukan kajian tentang konteks hadis. Konteks tersebut terkait dengan konteks masa lalu dan konteks masa kini (Saeed, 2005). Konteks masa lalu terkait dengan sosio kultural historis hadirnya narasi hadis pada masa Islam awal, dan konteks masa kini bagaimana hadis di pahami dan dipraktikkan pada konteks kehidupan muslim kontemporer, baik dalam konteks global maupun konteks local umat Islam. Mempertimbangkan aspek konteks dalam kajian hadis bertujuan untuk melihat bagaimana perkembangan dan pergeseran praktik hadis (hadis fi'liyah dan hadis qauliyah) dari waktu ke waktu. Praktik hadis dari hadis fi'liyah menjadi living hadis. Hadis qauliyah diterjemahkan oleh muslim sesuai dengan konteks kehidupan masa kini yang dipengaruhi oleh konteks sosio kultural masyarakat muslim. Selain itu, kajian ini mengamati bagaimana orang-orang mempraktikkan hadis tertentu dalam budaya tertentu, bagaimana mereka memperoleh narasi hadis, bagaimana teks-teks bertindak sebagai dasar bagi praktik-praktik ini (Qudsy et al., 2023). Kajian normative hadis dapat dilakukan terkait dengan bagaimana hubungan antara hadis dengan budaya masyarakat dan bagaimana hadis tersebut di transmisikan, dipahami, dan dipraktikkan di masyarakat (Qudsy dkk, 2018: 78).

Metode Penelitian Living Hadis

Secara umum, penelitian Living hadis menggunakan perangkat metodologis teori sosiologi dan antropologi karena merupakan sebuah

praktik yang lahir dari dialektika individu dan masyarakat yang menjadi fokus kajian dalam disiplin sosiologi dan antropologi. Beberapa pendekatan yang digunakan adalah fenomenologi, naratif studies, etnografi, sosiologi pengetahuan, sejarah sosial. Menurut Ahimsa-Putra (2012), paradigma yang digunakan dalam kajian Living hadis adalah paradigma akulturasi/asimilasi/sinkritism/enkulturasi, fungsional,struktural, fenomenologi, dan paradigma hermeneutik (Ahimsa-Putra, 2012). Fenomena yang menjadi objek kajian bukan lagi hadis sebagai kitab tetapi perlakuan manusia terhadap hadis dan bagaimana pola-pola perilaku yang dianggap berdasarkan atas pemahaman tentang hadis itu diwujudkan. Sebagai fenomena sosial keagamaan, maka realitas tersebut tidak hanya dilihat dari gejala berupa bentuk, frekwensi, intensitas atau pola saja tetapi juga mengungkapkan makna dibalik gejala terebut sesuai dengan apa yang dipahami dan diyakini oleh pengamalnya bukan peneliti (Hasbillah, 179). Dengan demikian, objek kajian di sini adalah bagaimana berbagai pemaknaan terhadap hadis di atas hadir, dipraktikkan dan berlangsung dalam kehidupan sehari-hari manusia (Ahimsa-Putra, 2012).

Metode pengumpulan data dapat dilakukan melalui kajian pustaka, observasi, wawancara dan dokumentasi. Data yang dikumpulan terkait dengan sejarah dan latar belakang tradisi, gambaran lokasi tradisi, makna dan respon tradisi bagi masyarakat setempat, pelaksanaan tradisi, pelaku tradisi, tempat tradisi di laksanakan, waktu pelaksanaan tradisi, makna atau nilai dari tradisi, teks hadis dan takhrij hadis jika diperlukan.

Membedakan antara kajian Living hadis dengan kajian keislaman lainnya

Karena kajian living hadis sangat erat kaitannya dengan kajian keislaman lainnya, maka ada beberapa cara untuk membedakannya:

1. Sumber legitimasi. Jika tradisi tersebut bersumber dari teks hadis baik secara eksplisit maupun secara implisit, maka dapat dikategorikan sebagai living hadis. Hadis berfungsi menginspirasi dan menjadi petunjuk dari praktik ritual yang dilakukan oleh masyarakat. Selain itu, teks hadis secara implisit berupa spirit atau semangat atau tujuan dari hadis tertentu karena tradisi tersebut sudah berakulturasi dengan tradisi dan budaya lokal setempat.
2. Pendekatan antropologi dalam kajian sosial empiris hadis tidak bertujuan untuk mengadili atau menilai sebuah pemaknaan dan pengejawantahan hadis dalam kehidupan tetapi bagaimana memahami, memaparkan, dan menjelaskan gejala-gejala tersebut

(Ahimsa-Putra, 2012). Dengan demikian, kajian ini tidak menjustifikasi apakah tradisi tersebut benar atau salah, tepat atau tidak tepat (Hasbillah, 207).

3. Perbedaan dengan ilmu hadis. Yang termasuk ilmu living hadis adalah aspek fenomena, praktik atau pengamalan hadis. Namun jika dikaji dari aspek orisinalitas, otentisitas dan otoritasnya, maka termasuk ilmu hadis murni bukan ilmu living hadis.
4. Kajian living hadis berbeda dengan kajian tekstual hadis dengan pendekatan ilmu sosial sosiologi antropologi. Kajian ini termasuk kajian lintas disiplin yang menjadikan teks sebagai objek kajian. Misalnya teks hadis tentang larangan perempuan bepergian sendiri tanpa mahram dikaji dari pendekatan ilmu sosial, yang menegaskan tentang konteks larangan tersebut terkait dengan faktor dan sistem keamanan yang masih belum menjadi perlindungan terhadap perempuan.
5. Kajian pemikiran tokoh tidak termasuk kajian ilmu hadis jika yang dikaji adalah produk pemikirannya. Namun yang menjadi kajian living hadis adalah bukan produk pemikirannya, tetapi fokus terhadap bagaimana interaksi terhadap hadis berupa bagaimana hadis digunakan, dipahami, dan dihidupkan oleh tokoh tersebut. Jadi terkait dengan fenomena kehidupan seorang tokoh bukan hanya produk pemikirannya saja.
6. Terkait dengan kajian masyarakat atau perilaku masyarakat, maka dapat dikategorikan sebagai berikut. Jika perilaku masyarakat menggunakan sudut pandang hukum berdasarkan hadis, maka hal tersebut termasuk dalam ranah fiqh. Jika paradigma yang digunakan berdasarkan status bid'ah atau sunnah, maka termasuk kajian ilmu akidah. Jika sudut pandang yang digunakan untuk membaca perilaku masyarakat dari segi apakah sesuai dengan teks atau tafsir atau pemahaman terhadap teks hadis, maka belum termasuk kajian living hadis (Hasbillah, 2023:57).

Jadi, hal yang terpenting dalam kajian living hadis adalah bersifat informatif dan performative. Informatif terkait dengan penyampaian, pemahaman, respon, pemaknaan hadis. Sedangkan performative merupakan praktik dari apa yang dipahami dan dimaknai tersebut. Dalam hal ini, hadis ditempatkan sebagai kitab suci yang dipahami dan dipraktikkan dalam kehidupan masyarakat sehari-hari. dalam konteks relasi antara teks hadis dan kebudayaan, tradisi atau ritual dalam posisi informatif seharusnya bersifat *channeling* (Qudsy & Dewi, 2018: 36), tidak terputus, saling mendukung.

KESIMPULAN

Living hadis sebagai sebuah fenomena sosial keagamaan dan perilaku muslim dalam kehidupan sehari-hari merupakan refleksi dari pemahaman/resepsi yang diimplementasikan dalam kehidupan dalam bentuk praktik keagamaan/tradisi/perilaku yang bersumber dari hadis Nabi. Dengan demikian, kajian Living hadis terbatas pada perilaku hidup muslim sehari-hari dan tradisi sosial keagamaan baik dalam bentuk pemahaman/resepsi atau praktik. Living hadis sebagai sebuh praktik keagamaan, sudah dimulai sejak awal Islam. Sedangkan sebagai sebuah kajian, living hadis baru muncul sejak tahun 2000-an yang dipelopori oleh para akademisi UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Sebagai kajian, maka penelitian living hadis harus dilakukan dari praktik ke teks hadis baik secara eksplisit maupun implisit melegitimasi praktik dalam masyarakat, yang dilakukan melalui kajian emik. Sedangkan secara metodologis, kajian living hadis mengacu kepada teori sosiologi antropologi agama karena terkait dengan interaksi antara individu dan masyarakat yang menjadi kajian sosiologi dan antropologi.

REFERENSI

Ahimsa-Putra, H. S. (2012). The Living Al-Qur□an: Beberapa Perspektif Antropologi. *Walisongo: Jurnal Penelitian Sosial Keagamaan*, *20*(1), 235–260.

Ahmad Ubaydi Hasbillah. (2023). *Ilmu Living Quran - Hadis Ontologi, Epistemologi, dan Aksiologi* (Muhammad Hanifuddin (ed.); Cetakan ke). Yayasan Wakaf Darus-Sunnah.

Ali, M. (2015). Kajian Naskah dan kajian living Qur□an dan living hadith. *Journal of Qur'an And Hadith Studies*, *4*(2), 147–167.

Asad, T. (1996). The idea of an anthropology of Islam. *Poznan Studies in the Philosophy of the Sciences and the Humanities*, *48*, 381–406.

Azra, I. A. dan A. (n.d.). Islam dan Akomodasi. In *Ensiklopedia Tematik Dunia Islam: Asia Tenggara*. PT Ichtiar Baru Van Hoeve.

Brown, J. A. C. (2017). *Hadith: Muhammad's legacy in the medieval and modern world*. Simon and Schuster.

Campbell, H. A. (2013). Religion and the Internet: A microcosm for studying Internet trends and implications. *New Media & Society*, *15*(5), 680–694.

Darraz, M. A. (2020). *Memelihara Jiwa dan Agama melalui Jumatan Online*. Ibtimes.Id. https://ibtimes.id/memelihara-jiwa-dan-agama-melalui-jumatan-online/

Dewi, S. K. (2017). Fungsi Performatif dan Informatif Living Hadis dalam Perspektif Sosiologi Reflektif. *Jurnal Living Hadis*, *2*(2), 179–207.

Dewi, S. K., & Huda, M. J. N. (2020). Indonesian Muslims Reception toward Wirid, Zikr and Shalawat during Covid-19 Outbreak; A Mediated Living Hadith. *DINIKA: Academic Journal of Islamic Studies*, *5*(2), 135–168.

Hanafi, H. (2024). TRANSFORMASI LIVING HADIS DALAM PLATFORM DIGITAL: STUDI KASUS UNGKAPAN MASY ALLH TABRAKALLAH DI KALANGAN SELEGBRAM BANJARMASIN. *Mu Arah: Jurnal Kajian Islam Kontemporer*, *6*(1), 67–81.

Hani, A. A., & Hidayat, M. R. (2021). Living Hadis Tradisi Sholawat Kuntulan Di Desa Bengle Kabupaten Tegal. *Jurnal Studi Hadis Nusantara*, *3*(2), 194–212.

Jauss, H. R. (2022). Literary history as a challenge to literary theory. In *New directions in literary history* (pp. 11–41). Routledge.

Kermani, N. (2013). The Aesthetic Reception of the Qur'an as Reflected in Early Muslim History. In *Literary Structures of Religious Meaning in the Qu'ran* (pp. 262–283). Routledge.

Kuntowijoyo, P., & AE, M. (2008). Paradigma Islam: interpretasi untuk aksi. *(No Title)*.

Lukens-Bull, R. A. (2016). Between text and practice: Considerations in the anthropological study of Islam. *Defining Islam: A Reader*, *4*(2), 37–57. https://doi.org/10.4324/9781315539690-14

Mansur, M. (2007). Pendekatan Sosiologi dalam Penelitian Living Qur'an. In *Metodologi Penelitian Living Qur'an dan Hadis,* (p. 5). TH Press dan Teras.

Messick, B. (2017). Kissing Hands and Knees: Hegemony and Hierarchy in Shari a discourse. In *Consciousness and Ideology* (pp. 159–181). Routledge.

Metcalf, B. D. (1993). Living hadith in the Tablighi Jamaat. *The Journal of Asian Studies*, 584–608.

Miski, M. (2017). Fenomena Meme Hadis Celana Cingkrang Dalam Media Sosial. *Harmoni*, *16*(2), 291–306.

Mudzhar, A. (1998). *Pendekatan studi islam: dalam teori dan praktek*. Pustaka Pelajar.

Mufidah, R. L., & Farida, N. A. (2020). Tradisi Sholawat Mansub Habib Sholeh Bin Muhsin Al-Hamid di Tempeh Tengah, Lumajang. *Jurnal Living Hadis*, *5*(1), 59–78.

Mustaqim, A. (2007). Metode Penelitian Living Quran: Model Penelitian Kualitatif. In S. Syamsuddin (Ed.), *Metodologi Penelitian Living Qur'an dan Hadis* (p. 73). TH Press dan Teras.

Nasr, S. H. (2002). *Islam: Religion, History, and Civilization*. Harper Collins e-books.

Nikmatullah, N. (n.d.). Qur'anic and Hadith Values in the Dile Jojor Tradition to Commemorate the Coming of Lailah al-Qadr in Lombok. *Jurnal Ushuluddin*, *31*(2), 126–140.

Phillips, D. S. H. (1998). Culture and systems of oppression in abused women's lives. *Journal of Obstetric, Gynecologic, & Neonatal Nursing*, *27*(6), 678–683.

Purnama, R. F. (2020). The Aesthetic Reception Of The Quran In Instagram: Variations, Factors, and Religious Commodification. *Ulul Albab*, *21*(2), 237.

Qadri, A. (2023). Living Hadith: Study of Transmission and Transformation of the Practice of Reading the Hadith of the Prophet Muhammad saw: Living Hadis: Studi Transmisi dan Transformasi Praktik Pembacaan Hadis Nabi Muhammad saw. *Jurnal Living Hadis*, *8*(2), 155–169.

Qudsy, S. Z. (2016). Living Hadis: Genealogi, Teori, Dan Aplikasi. *Jurnal Living Hadis*, *1*(1), 177. https://doi.org/10.14421/livinghadis.2016.1073

Qudsy, S. Z., Abdullah, I., Jubba, H., Prasojo, Z. H., & Tanadi Taufik, E. (2023). The making of living ad th: a new direction of ad th studies in Indonesia. *Culture and Religion*, *23*(4), 353–372.

Qudsy, S. Z., & Dewi, S. K. (2018). *Living Hadis: Praktik, Resepsi, Teks, dan Transmisi*. QMedia & Ilmu Hadis Press.

Qudsy, S. Z., & Muzakky, A. H. (2021). Dinamika Ngaji Online Dalam Tagar Gus Baha: Studi Living Qur an Di Media Sosial. *POROS ONIM: Jurnal Sosial Keagamaan*, *2*(1), 1–19.

Rafi, M. (2019). Living Hadis: studi atas tradisi sedekah nasi bungkus hari Jumat oleh komunitas Sijum Amuntai. *Jurnal Living Hadis*, *4*(1), 133–158.

Rafiq, A. (2012). Sejarah Al-Qur'an Dari Pewahyuan Ke Resepsi: Sebuah Awal Pencarian Metodologis. In *Islam, Tradisi, Dan Peradaban* (pp. 72–74). Bina Mulia Press.

Rafiq, A. (2021). The Living Qur an: Its Text and Practice in the Function of the Scripture. *Jurnal Studi Ilmu-Ilmu Al-Qur'an Dan Hadis*, *22*(2), 469–484.

Redfield, R. (1956). *Peasant society and culture: an anthropological approach to civilization*. University of Chicago Press.

Ricklefs, M. C. (2007). *Polarising Javanese society: Islamic and other visions, c. 1830-1930*. nus Press.

Saeed, A. (2005). *Interpreting the Qur'an: Towards a Contemporary Approach*. Routledge.

https://doi.org/https://doi.org/10.4324/9780203016770
SURYADILAGA, H. M. A. (2013). Pemaknaan Shalawat dalam Komunitas Joged Sholawat Mataram: Studi Living hadis. *PEMAKNAAN SHALAWAT DALAM KOMUNITAS JOGED SHOLAWAT MATARAM: STUDI LIVING HADIS*.
Suryadilaga, M. A. (2007). Model-model Living hadith. In S. Syamsuddin (Ed.), *Metodologi Penelitian Living Qur'an dan Hadis* (1st ed., p. 113). TH Press dan Teras.
Suryadilaga, M. A. (2013). Living Hadis dalam Tradisi Sekar Makam. *Al-Risalah*, *13*(1), 163–172.
Wahib, A. B. (2012). *Online Piety: Maintaining Piety Through the Internet of Indonesian Salafi Activists*. Postgraduates Division Academy of Islamic Studies University.
Woodward, M. (1989). *Islam in Java: normative piety and mysticism in the Sultanate of Yogyakarta*. University of Arizona Press, Tucson; Association for Asian Studies Monograph.
Woodward, M. R. (1988). The "Slametan": Textual Knowledge and Ritual Performance in Central Javanese Islam. *History of Religions*, *28*(1).
Woodward, M. R. (1993). Textual exegesis as social commentary: Religious, social, and political meanings of Indonesian translations of Arabic had th texts. *The Journal of Asian Studies*, *52*(3), 565–583.
Zaman, A. R. B. (2023). Living Quran in the Context of Rural Communities: A Study on the Miracle of the Quran in Gentasari, Kroya, Cilacap. *Al-Bayan: Journal of Qur'an and Hadith Studies*, *21*(2), 199–216.
Zuhri Qudsy, S. (2023b). *Konfigurasi Sosial Media pada Hadis di Era New Media*.

ECO-THEOLOGY ISLAM: REKONSTRUKSI TEOLOGI ISLAM UNTUK KEBERLANJUTAN BUMI DAN KEMAKMURAN MANUSIA

Prof. Dr. H. Abdul Quddus, M.A.
(Guru Besar dalam Kepakaran Teologi Islam)

PENDAHULUAN

Krisis lingkungan adalah masalah global yang semakin mendesak, dengan efek yang terlihat di berbagai area kehidupan. Pencemaran udara, kontaminasi air, deforestasi, dan perubahan iklim terus mengganggu keseimbangan ekosistem. Aktivitas manusia, seperti pemakaian bahan bakar fosil yang berlebihan, eksploitasi sumber daya alam, serta limbah dari industri dan rumah tangga, juga turut memicu kerusakan lingkungan. Ini mengakibatkan bencana alam seperti banjir, kekeringan, dan punahnya spesies yang semakin sering terjadi, memberikan dampak ekonomi dan sosial yang signifikan bagi masyarakat global.

Selain merusak alam, krisis lingkungan juga mempunyai efek langsung pada kesehatan manusia dan kelangsungan hidup. Kualitas udara yang rendah meningkatkan kemungkinan penyakit pernapasan, sementara pencemaran air mengancam ketersediaan air bersih untuk jutaan orang. Perubahan iklim yang ekstrem memengaruhi ketahanan pangan dan akses terhadap sumber daya yang mendasar. Untuk mengatasi krisis ini, dibutuhkan kerjasama internasional dalam menerapkan kebijakan yang berkelanjutan, seperti pengembangan energi terbarukan, pengelolaan limbah yang lebih baik, dan perlindungan lingkungan agar generasi mendatang masih dapat menikmati planet yang sehat dan layak huni.

Wacana mengenai krisis lingkungan dikalangan akademis mulai mengemuka pada tahun 1960-an dengan munculnya beberapa karya populer seperti karya Rahel Carson yang berjudul *The Silent Spring* pada tahun 1962, Lynn White dengan judul *The Historical Roots of Our Ecological Crisis* (majalah *Science*, Maret 1967), dan *Tragedy of Commons* oleh Garett Hardins, (Desember 1968).[344]

[344] Kirkpatrick Sale, The *Green Revolution: The American Environmental Movement, 1962-1992*, (published in the United States by Hill and Wang, New York), terj. Natheos Naller, Revolusi *Hijau:Sebuah Tinjauan Historis-Kritis Gerakan Lingkungan Hidup di Amerika Serikat* (Jakarta, (Yayasan Obor Indonesia, 1996). Khususnya dalam bab 1.

Telah banyak upaya yang dilakukan untuk mencegah dan meminimalisir berbagai dampak krisis lingkungan tersebut. Kemajuan sains, teknologi dan berbagai macam konvensi diratifikasi oleh banyak negara untuk secara bergandengan tangan mengantisipasi krisis yang mengancam manusia tersebut. Namun demikian sebagian besar upaya-upaya tersebut hanya menyentuh bagian puncak permasalahan tanpa menganalisis akar terdalamnya, sehingga tidak mengherankan jika kemudian upaya yang selama ini dilakukan untuk mencegah kerusakan alam tidak memberi kontribusi yang signifikan.

Setelah dirasakan tidak ada perubahan yang signifikan dengan penerapan konsep *sustainable development* berbasis sains modern sekuler, akhirnya timbul kesadaran baru yang mengkaitkan prinsip spiritualitas agama dan tradisi yang diharapkan berkontribusi aktif dalam upaya-upaya menanggulangi krisis lingkungan, karena hal tersebut dianggap sebagai kesadaran yang paling mendasar yang tertanam dalam benak manusia yang akan mendorong dan memotivasi bahkan mempengaruhi tingkah laku manusia dalam berinteraksi dengan alam. Para Eco thinker kontemporer mulai beralih ke dalam tradisi spiritual yang ada dalam agama-agama besar dunia. Mulai dari tradisi-tradisi suku asli pedalaman, Taoisme, Konfusianisme, Jainisme, Hindu, Budha, dan *Abrahamic Religions* (Yahudi, Nasrani dan Islam).

Mary Evlyn Tucker besama John A. Grim, menjadi pelopor untuk forum agama dan lingkungan dan membawa diskursus ini dalam berbagai kegiatan dari tingkat lokal dan internasional untuk menghimbau supaya agama-agama terlibat dalam menyelamatkan bumi. Agama, menurut Evlyn, mempunyai lima resep dasar untuk menyelamatkan lingkungan dengan lima R yaitu *Reference, Respect, Restrain*, *Redistribution*, dan *Responsibility*. Begitupun dengan Vasudha Narayan, ia menyebutkan tiga T sebagai modal dasar yang dapat menjadi sumber pemecahan masalah lingkungan berbasis agama yaitu: *Text, Temple,* dan *Teacher*.[345]

Dalam pandangan Seyyed Hossein Nasr, nilai-nilai agama dan kearifan-kearifan moral - yang ia sebut sebagai *Ecotheology* - sangat diperlukan untuk merawat keseimbangan dan keberlanjutan bumi.[346]

---

[345]Mary Evelyn Tucker, *Hinduism and Ecology* (Cambrigde: Harvard University Press, 2000), h. 12. Vasudha Narayan, *Water, Wood and Wisdom; Hindu Ecological Perspectives* dalam Harold Coward and Daniel McGuire, eds. *Vision of The Earth*, (New York: State University of New York Press, 2000)

[346] Seyyed Hossein Nasr, *Religion and the Order of Nature,* h. 29. Krisis lingkungan tidak hanya mewariskan *chaos* dalam makna yang sederhana, pengabaian terhadap kelestarian limgkungan juga dapat menimbukalkan bencana besar berupa lenyapnya peradaban manusia dari muka bumi ini karena kemurkaan alam. Jared

Dalam beberapa karyanya seperti: *Islam and the plight of Modern Man (1975), An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines (1978), Religion and the Order of Nature (1996), Man and Nature: The Spiritual Crisis in Modern Man (1997),* Nasr menjelaskan sebab-sebab utama munculnya krisis lingkungan pada peradaban modern seraya menekankan pentingnya perumusan kembali hubungan manusia, alam dan Tuhan yang harmonis berdasarkan spritualitas dan kearifan perenial.

Menjadikan agama sebagai basis etika lingkungan global tidak berarti menyuburkan *revivalisme* agama, apalagi yang sekterian. Melainkan hendak merumuskan, sekaligus mengafirmasi potensi agama-agama untuk membangun landasan etis bersama bagi upaya mengatasi krisis lingkungan yang mengikat secara transenden. Etika bersama ini tentu saja dibangun dari agama transformatif yang menyejarah, yang berjuang bersama perubahan dan kefanaan, dan terlibat dalam menyelesaikan krisis dan keprihatinan umat manusia. Menjadikan agama sebagai basis etika lingkungan global juga tidak berarti menciptakan esensialisme baru dan menyingkirkan apa yang dianggap non-esensial, sebagaimana pernah dipraktekkan oleh alam pikiran modern dengan esensi rasionalitasnya. Melainkan hendak mencari alternatif landasan etis sekaligus memperkokoh pondasi etis etika-etika lingkungan yang telah ada sebelumnya.

PEMBAHASAN

Eco-Theology: Dari Etimologi ke Epistimologi

Eco-theology adalah cabang teologi yang mengeksplorasi hubungan antara agama dan lingkungan, terutama dalam konteks krisis ekologi dan keberlanjutan bumi. Pendekatan ini berusaha memahami bagaimana keyakinan dan praktik keagamaan dapat berkontribusi pada perlindungan alam serta bagaimana spiritualitas dapat membentuk kesadaran ekologis. Eco-theology merupakan cara

---

Diamond dalam bukunya, *Collapse: How Societies Choose to Fail or Survive*, mendiskripsikan peristiwa kehancuran peradaban-peradaban besar terdahulu. Diamond memetakan akar dari hancurnya peradaban-peradaban besar terdahulu yang berawal dari kecerobohan sekelompok masyarakat terhadap lingkungan sekitarnya. Diamond menelusuri sejarah peradaban-peradaban besar yang telah punah dan meneliti akar dari kehancuran yang mereka alami.Selanjutnya lihat, Martin Palmer, *Faith in Concervation: New Approaches to Religions and the Environment*, (The World Bank, 2004) dan David E.Coover dan Joy A.Palmer (eds.), *Spirit of the Environment; Religion, Value and Environmental Concern*, (Londen, Routledge, 1998)

pandang keagamaan yang berusaha mentransformasikan agama melalui refleksi ajaran keagamaan dalam konteks lingkungan.[347]

Istilah eco-theology mulai mendapat perhatian akademik pada abad ke-20, terutama setelah munculnya gerakan lingkungan yang menyoroti dampak negatif industrialisasi terhadap ekosistem. Para teolog dan filsuf mulai mengkaji bagaimana ajaran agama dapat berkontribusi dalam menjaga keseimbangan alam. Dalam berbagai tradisi keagamaan, terdapat konsep yang menekankan hubungan harmonis antara tiga kutub; Tuhan, alam dan manusia.

Agama dan kebijaksanaan lokal pada dasarnya memiliki prinsip-prinsip yang menguntungkan lingkungan. Namun, prinsip-prinsip tersebut sering kali hanya dipahami dalam konteks-teoretis. Situasi ini menjadi persoalan yang berkelanjutan, di mana agama yang seharusnya menjadi solusi untuk masalah lingkungan justru kerap diabaikan oleh pengikutnya. Oleh sebab itu, sangat penting untuk menghidupkan kembali ajaran agama dan juga memperkenalkan perspektif yang mendukung keberlanjutan alam.

Dalam sejarahnya, banyak ditemukan pemikir dan teolog yang mengembangkan pendekatan *ecotheology* ini, dari teolog Kristen muncul Jessuit Priest, Alfred Nort Whitehead (1861-1947), Pierre Teilhard de-Chardin (1881-1955), John B Cobb Jr (1925) dan Jurgen Moltman (1926). Dari Islam muncul Seyyed Hossein Nasr (1933) dan dari Hindu ada Vandana Shiva (1952).

Dalam konteks Kristen, eco-theology sering dikaitkan dengan interpretasi Kitab Kejadian yang menyatakan bahwa manusia memiliki tanggung jawab sebagai penjaga bumi. Sementara itu, dalam Islam, konsep khalifah dan amanah menegaskan bahwa manusia harus menjaga keseimbangan ekosistem sebagai bentuk ibadah.

Seyyed Hussein Nasr dalam *Man and Nuture: Crisis of Modern Man* menjelaskan, ada dua hal yang perlu dirumuskan soal krisis lingkungan. *Pertama*, formulasi dan upaya untuk memperkenalkan sejelas-jelasnya apa yang disebut hikmah perenial Islam (hikmah khalidah/scientia sacra, philosophia perennis) tentang tatanan alam, signifikansi religius, dan kaitan eratnya dengan setiap fase kehidupan manusia. *Kedua,* menumbuhkan dan mengembangkan kesadaran ekologis yang berperspektif teologis (eco-theology), dan jika perlu, memperluas wilayah aplikasinya sejalan dengan prinsip syariat itu sendiri.

---

[347] Lora Stone, *Religions and Enviromentalsm* (California: ABC-CLIO,2020), h.43

Nasr menegaskan tentang perlunya merengkuh kembali spiritualitas bagi manusia modern untuk mengatasi krisis lingkungan. Nasr mengatakan bahwa krisis ekologis dan pelbagai jenis kerusakan bumi yang telah berlangsung sejak dua abad yang lalu berakar pada krisis spiritual dan eksistensial manusia modern karena menangnya *humanisme-antroposentris* yang memutlakkan manusia.[348] Seyyed Hossein Nasr mengatakan bahwa Barat telah menjadi pemuja ilmu dan teknologi, sehingga tanpa disadari integritas kemanusiaannya telah tereduksi dan terperangkap pada jaringan sistem rasionalitas teknologi yang sangat tidak manusiawi. Dalam konteks ini, Nasr menggunakan dua istilah pokok yaitu *axis* dan *rim* atau *center* dan *periphery*. Menurutnya manusia modern telah berada di pinggiran (*rim/periphery*) eksistensinya dan bergerak menjauhi pusat (*center/axis*) eksistensinya.[349] Dalam kesempatan lain, Nasr mengkritik epistemologi Barat Modern yang hanya mengandalkan akal yang lepas dari yang sakral.[350]

Krisis Lingkungan adalah Krisis Spiritualitas

John Passmore (Filusuf dan Sejarawan Amerika) mempublikasikan buku yang terkenal luas dalam eko-filsafat pada tahun 1974 dengan judul *Man's Responsibility for Nature*. Dalam bukunya tersebut Passmore mendedah karakteristik dan perkembangan dari pandangan-pandangan kodrat manusia Barat yang dominan. Ia memberi ciri pandangan tersebut dengan tiga karakteristik, yaitu: *pertama* manusia sebagai penguasa zalim, *kedua* konsep penjagaan (*stewardship*), *ketiga* sikap-sikap yang menyatakan bahwa mansuia mengembangkan dan menyempurnakan alam.[351]

Di samping itu, Passmore juga menguraikan mengapa hingga saat ini, relasi antara manusia dan alam masih menyisakan banyak masalah. Passmore membagi permasalahan yang tengah dihadapi manusia di berbagai belahan dunia dewasa ini ke dalam empat kategori, yaitu: *Pollution* (Polusi), *The Depletion of natural resource* (penipisan sumber daya alam), *The Destruction of species*

---

[348]Dalam kesempatan lain, Nasr mengkritik epistemologi Barat Modern yang hanya mengandalkan akal yang lepas dari yang sakral, Selanjutnya lihat Seyyed Hossein Nasr, *Knowledge and The Sacred*, (Albany: State University of New York Press, 1989), h. 84

[349]Seyyed Hossein Nasr, *Islam and Plight of Modern Man*, (London and New York, Longman , 1975),.h.4

[350]Seyyed Hossein Nasr, *Knowledge and The Sacred*, (Albany: State University of New York Press, 1989), h. 84

[351]Passmore, *Man's Responsibility for Nature: Ecological Problem and Western Tradition*, (New York; Scribner's, 1974), h. 73

(musnahnya berbagai jenis spesies akibat ulah manusia), dan *over population* (populasi umat manusia yang semakin banyak).

Keempat hal tersebut di atas merupakan problema yang nyata, yang saat ini menjadi kekhawatiran bersama para eco-thinker dan aktifis lingkungan hidup diseluruh dunia. Masalah tersebut berakar pada pola pikir yang menomorsatukan manusia di atas alam, sehingga bagi manusia, alam adalah sesuatu yang harus ditaklukkan. Pola pikir ini dapat kita temukan sepanjang tradisi Barat (*western*) berkembang. Tradisi dimana manusia kemudian menjadi zalim (*despot*) terhadap alamnya, karena pendasaran metafisis yang keliru**.**

Di samping empat faktor di atas, politik juga merupakan bagian penting yang tidak dapat diabaikan. Charlene Spretnak dalam *The Spiritual Dimension of Green Politics* menekankan pentingnya mengembangkan *green politics* (politik hijau); gerakan politik yang sadar ekologi. Kebijakan-kebijakan sosial-politik-ekonomi di berbagai negara sudah saatnya mempertimbangkan soal lingkungan hidup. Sudah waktunya para pejabat negara, politisi, dan partai-partai politik menyuarakan pentingnya kesadaran akan politik hijau atau politik ekologis (*ecological politics*).

Lynn White, seorang ahli sejarah dan budayawan yang memicu perdebatan teologis tentang lingkungan lewat artikelnya pada tahun 1967 "*The Historical Roots of Our Ecologic Crisis*" menggaris bawahi bahwa faktor yang paling krusial dalam masalah krisis ekologi adalah cara pandang terhadap alam. Cara pandang ini penting diselaraskan dengan kelestarian alam, karena apa yang dilakukan manusia pada alam, tergantung pada apa yang mereka pahami tentang alam. Ekoteologi sendiri merupakan cara pandang keagamaan yang berusaha mentransformasikan agama melalui refleksi ajaran keagamaan dalam konteks lingkungan. Ekoteologi sebagai cara pandang dapat membimbing setiap manusia beragama menuju kesalehan dalam berekologi, ini menjadi opsi yang penting dan menjadi sebuah strategi preventif dalam mengatasi krisis ekologi di Indonesia, terlebih masyarakat Indonesia yang notabene beragama.

Krisis lingkungan pada kenyataannya yang paling fundamental adalah adanya krisis yang menimpa manusia pada dunia spiritual.[352] Selaras dengan deskripsi di atas, krisis ekologi juga merupakan bentuk hadirnya krisis spiritualitas yang menggerogoti masyarakat modern dan secara tidak langsung juga membuat manusia memberhalakan

[352]Seyyed Hossein Nasr, "*The Relation Between Religions in The Shadow of The Environmental Crisis," in World Congress of Faiths*, World Faith Ecounter, Vol. 13-18, University of Virgina, 2008, 3

dirinya dan mengingkari realitas Tuhan yang termanifestasi pada alam[353]

Sains dan teknologi memang memainkan peran penting dan menjadi kebutuhan bagi masyarakat saat ini, namun itu tidaklah cukup. Di sisi lain, para *environmentalist* menunjukkan ketertarikan pada pendekatan agama dan tradisi masyarakat adat sebagai landasan etika dalam perlindungan lingkungan, karena ini dianggap sebagai kesadaran terdalam yang melekat dalam diri manusia. Kesadaran ini dapat mendorong dan memotivasi, serta mempengaruhi perilaku manusia dalam berinteraksi dengan alam. Setelah dirasa tidak ada perubahan berarti dari berbagai konferensi tentang lingkungan yang telah diadakan, muncul kesadaran baru yang mengaitkan prinsip-prinsip keagamaan yang diharapkan dapat berperan dalam mengatasi krisis ekologi.[354]

Hal ini sesuai dengan kritik Foltz yang ditujukan langsung kepada komunitas Islam. Ia mengamati bahwa beberapa masalah lingkungan terburuk di dunia saat ini terjadi di negara-negara berpenduduk mayoritas Muslim.[355] Melalui regulasi, perubahan dapat dilakukan demi melayani kepentingan publik, seringkali mengabaikan pedoman Islam tentang perlindungan lingkungan demi kepentingan mendesak pembangunan. Kritik ini hendaknya menjadi refleksi kolektif, khususnya bagi umat Islam Indonesia, untuk menyadari krisis eksistensial nilai-nilai Islam yang dialami para pemeluknya dalam membangun harmoni antara manusia dengan lingkungan ciptaan Tuhan.

Nasr menjelaskan bahwa dalam pandangan modernisme, kosmos atau alam hanyalah kumpulan benda mati (layaknya sistem jam dan mesin), materi yang tidak bernyawa, tidak berperasaan dan tak bernilai apa-apa, kecuali hanya nilai kegunaan ekonomis. Alam telah diperlakukan oleh manusia layaknya pelacur (*prostitute*) yang dieksploitasi tanpa rasa kewajiban bertanggung jawab terhadapnya. Dalam bentuk ekpresi yang lain, Nasr mendeskripsikan bahwa bumi sedang menderita dan berdarah-darah oleh luka-luka yang dideritanya akibat ulah manusia yang sudah tidak lagi ramah padanya, bahkan sebenarnya akar dari krisis tersebut bersumber dari tidak harmonisnya hubungan manusia dengan Tuhan. Pandangan sekuler

---

[353]Amirullah, "*Krisis Ekologi: Problematika Sains Modern*," Lentera, Vol. xviii, No. 1, 2015, h. 18.

[354] Abdul Quddus, "*Ecotheology Islam: Teologi Konstruktif Atasi Krisis Lingkungan*," Jurnal Ulumuna. Vol. 16, No. 2, 2012, 328

[355]Richard C. Foltz, Islam, Roger S. Gottlieb, *The Oxford Handbook of Religion and Ecology*, (USA: Oxford University Press, 2006), 214

dan ilmu pengetahuan serta teknologi yang tercerabut dari akar-akar spiritualitas dan agama, membuat bumi kian mengalami kritis dan terus menghampiri titik kehancurannya. Karena itu, peran agama untuk membantu mengatasinya merupakan sesuatu yang signifikan.[356]

Green Theology; Harmonisasi 3 Kutub Tuhan, Alam dan Manusia

Dengan paradigma Tradisionalisme dan perenialnya yang tersebar dalam berbagai karyanya, Nasr tampil sebagai juru bicara baik kepada masyarakat Barat maupun dunia Timur.Kepada dunia Barat ia menyarankan pemikiran Islam yang ia tawarkan sebagai alternatif nilai (*value*) dan *way of life*, sementara kepada dunia Timur ia memberitahukan bahwa Barat tengah mengalami kebangkrutan spiritual. Oleh sebab itu Nasr menyarankan agar Timur menjadikan Barat sebagai *case study* untuk mengambil hikmahnya.[357]

Gagasan tradisionalisme Islam tentang kosmologi mencakup konsep tentang Tuhan, Manusia dan Alam. Relasi antara tiga kutub, yaitu Tuhan, alam dan manusia harus berjalan selaras, seimbang dan harmonis. Penghilangan salah satu kutub tersebut akan menyebabkan kepincangan. Penghilangan kutub Tuhan akan menyebabkan sekulerisme yang mengeksploitasi alam dan berujung pada krisis lingkungan. Penghilangan kutub alam, akan menjadikan manusia miskin pengetahuan dan miskin peradaban. Atas dasar inlah ketiga kutub tersebut harus berjalan secara integral dan seimbang dalam rangka membangun sebuah peradaban

Aliran Tradisonalisme Islam seperti Nasr menganjurkan untuk melakukan resakralisasi alam semesta (*resacralization of Nature*) sebagai pengganti dari *worldview* mekanisasi gambaran dunia (*mechanization of the world picture*) yang menjadi kerangka dasar sejak masa renaisans dan revolusi ilmiah di dunia Barat. Menurut Nasr, kita perlu membangun kosmologi baru yang berbasis tradisi spiritualitas agama yang sarat makna dan kaya dengan kearifan alam. Agama pada gilirannya dapat memberi visi, inspirasi dan motivasi bagi

---

[356]Seyyed Hossein Nasr, *Religion and the Order of Nature* (New York: Oxford Univbersity Press, 1996), h.3

[357]Dua kritik Nasr terhadap Barat dan Timur selanjunyta lihat, Nasr, *Islam and Plight of Modern Man*, (London and New York, Longman , 1975), h.12. Hal ini juga dapat dibandingkan dengan Kritik tokoh perenial lainnya Rene Guenon, yang mengkritik Barat dan Timur. Ia menyebut telah terjadi dua dekadensi yang sangat berbeda. *Pertama* yang terjadi di Barat yang mirip penyakit demam, dan *kedua* yang terjadi di Timur (tergolong dunia ketiga) yang mulai terjangkit penyakit demam Barat tersebut. Selanjutnya lihat Rene Guenon, *The Crisis of Modern World*, trans. M. Pallis and R. Nicholson, (London: t.p. 1975).

environmentalis untuk mengkonstruksi etika lingkungan sebagaimana juga program-program konservasi alam lainnya.

Dalam pandangan Nasr, membangun etika lingkungan tanpa wawasan spiritual terhadap kosmos adalah tidak mungkin sekaligus tidak berdayaguna. Hal ini penting, karena berbagai usaha–usaha praktis sains dan teknologi tidak membawa pemecahannya. konteks inilah yang sering disebut sebagai mengembalikan *worldview* dan etika.

Teologi Pembebasan, Masa Depan Bumi Dan Kemakmuran Manusia

Menurut C.A. Qadir, terdapat 750 ayat atau sekitar seperdelapan dari semua ayat Kitab Suci Al-Quran yang mendorong kaum beriman untuk menelaah, merenungkan, dan menyelidiki alam.[358]

Al-Qardhawi menyebutkan bahwa penamaan surat-surat al-Qur'an dengan berbagai nama spesies tumbuhan dan hewan, tanah, air, udara dan sumber alam seperti pertambangan adalah merupakan simbol-simbol yang mengarah pada petunjuk kepada manusia untuk ramah dan menjaga harmonisasi dengan lingkungan. Dalam al-Qur'an ditemukan nama hewan seperti surat *al-Baqarah* (sapi), *al-An'ām* (binatang), *al-Fîl* (gajah), *al-Adiyāt* (kuda), *An-Naml* (semut), *an-Nahl* (Lebah), *al-Ankabūt* (laba-laba) dan nama-nama tumbuhan seperti *at-Tîn* (sebangsa tumbuh-tumbuhan), *al-hadîd* (barang tambang), atau nama ekosistem lainnya seperti *ad-Zariyāt* (angin), *an-Najm* (bintang), *al-Fajr* (fajar), *al-Syam* (matahari), *al-Laîl* (malam), *ad-Dhuha* (waktu Duha), *al-Ashr* (waktu sore)[359]

Al-Qur'an menarasikan bahwa tujuan penciptaan alam adalah untuk pemenuhan kebutuhan manusia (QS. Al-Jatsiyah/45: 13), sehingga dalam konteks ayat ini manusia diperintahkan untuk mengelola dan memanfaatkan alam dengan cara yang baik dan sesuai dengan aturan yang ditetapkan oleh Allah Swt. Namun terkadang ayat

---

[358]C.A. Qadir, *Philosophy and Science in the Islamic World*, (London, Routledge, 1988),

[359]Yusuf al-Qardhawi, *Islam Agama Ramah Lingkungan*, terj (Jakarta, Pustaka al-Kautsar, 2002), h.77. Diantara sekian banyak seruan agama untuk ramah terhadap lingkungan terdapat dalam QS.ar-Ruum ayat 41, al-Baqarah ayat 11-12, 27, 60, 205, QS Ali Imran ayat 63, Surat al-Maidah ayat 32-33, 64, Surat al-A'raf ayat 56, 74, 85, Surat Huud 85, 116, Surat ar-Ra'du ayat 25, Surat an-Nahl ayat 88, Surat as-Syu'ara ayat 151-152, 183, Surat al-Qashash ayat 77, 83, Surat al-Ankabuut ayat 36 dan surat as-Shaad ayat 28, dan berbagai ayat lainnya

inilah yang sering menjadi landasan teologis untuk melegitimasi pengeksplotasian alam oleh manusia.[360]

Selain ayat-ayat ekologis yang normatif di atas, sesungguhnya dalam perspektif historis Islam terdapat prinsip-prinsip konservasi alam yang sudah dipraktekkan oleh Nabi Muhammad Saw. empat belas abad yang lalu, termasuk dalam pengaturan tata kota, pertumbuhan populasi dan pemeliharaan sumber daya alam. Dalam Islam dikenal adanya kawasan *haram,* yaitu kawasan yang diperuntukkan untuk melindungi sumber daya agar tidak diganggu. Di samping itu, Nabi menetapkan daerah-daerah yang tidak boleh diganggu dan dilanggar aturan ekosistemnya, membatasi aliran-aliran air, memelihara beberapa fasilitas umum dan kota-kota tertentu. Di dalam kawasan *haram*, fasilitas umum seperti sumur (penampungan air) harus dilindungi dari kerusakan. Ruang untuk operasi dan pertahanan sumur juga disediakan, termasuk melindungi airnya agar tidak terkena polusi. Nabi menyediakan tempat beristirahat bagi ternak serta menyediakan ruang bagi fasilitas-fasilitas irigasi. Selain beberapa term etimologi ekologi di atas, dalam tradisi pemikiran Islam ditemukan juga beberapa prinsip dasar yang terkait dengan lingkungan dan dapat dijadikan sebagai basis bagi elaborasi konsep ekologi dalam Islam. Diantara prinsip tersebut adalah:

---

[360] Dalam al-Qur'an ada beberapa istilah yang biasa digunakan dan terkait dengan makna lingkungan, diantaranya: *al-'alamîn* (seluruh spesies), *al-samā'* (ruang dan waktu), *al-'ardh* (bumi) dan *bî'ah* (lingkungan). Kata *al-'alamin* digunakan dalam al-Qur'an sebanyak 71 kali dalam bentuk frase dan gabungan kata. Sedangkan kata *al-Samā'* digunakan sebanyak 387 kali (210 bentuk jamak dan 177 bentuk tunggal). Adapun kata *al-'aradh* digunakan sebanyak 463 kali. Penggunaan kata ini mempunyai dua variasi makna. *Pertama*, bermakna lingkungan planet bumi yang sudah jadi dengan konotasi tanah sebagai ruang tempat orgasme atau jasad renik, wilayah tempat kehidupan manusia dan fenemena geologis. *Kedua*, bermakna lingkungan planet bumi dalam proses menjadi yakni proses penciptaan dan kejadian planet bumi.

Sedangkan kata *al-bi'ah* disebut dalam al-Qur'an sebanyak 15 kali. Kata *al-bi'ah* bermakna lingkungan, meskipun ia mempunyai makna lain seperti berulangkali, memancing atau mengundang, dan berkonotasi pulang kembali. Kata *al-bi'ah* yang bermakna lingkungan terdapat dalam QS.3: 21, QS.7:74, QS.10:93, QS.12:56, QS.16:41, dan QS 29: 58. Dalam konteks ini dapat dipahami bahwa alam atau lingkungan bukanlah benda yang tidak berarti apa-apa dan tidak mempunyai tujuan penciptaan. Alam adalah tanda (*ayat*) "keberadaan" Tuhan. Alam menjadi petunjuk dan jalan untuk sampai pada pengetahuan tentang diri Tuhan. QS. Ad-ariyat 51:20, QS. Al-Fushilat/.41:53

1. *Tauhîd; an Affirmation of Wholeness*

Dewasa ini dibutuhkan satu paradigma baru dalam memahami konsep tauhid. Tauhid yang dipahami secara sempit hanya dalam bidang teologi (aqidah) harus dipahami berbeda dengan menjadikan tauhid tersebut lebih —membumi (bukan melangit) _bahkan menjadi sebuah *key concept* yang merupakan *worldview* Islam dalam menghadapai berbagai problema hidup, termasuk diantaranya krisis lingkungan. Tauhid, seharusnya tidak terbatas pada afirmasi ketuhanan (iman) saja, dan bukan hanya suatu pernyataan lisan (*taqrīrun bi allisān*), tetapi tauhid mengandung makna pembenaran dalam hati (t*ashdīqun bil al-qalbi*) dan termanifestasikan dalam tindakan dan pola tingkah laku yang nyata dalam kehidupan sosial masyarakat (*amalun bi al-jawārih*). Dengan demikian tauhīd harus meresap ke dalam segala bentuk pola tingkah laku manusia dalam berinteraksi dengan mahluk di alam ini. Roger Garaudy menegaskan bahwa tauhīd bermakna keterlibatan prinsip tersebut dalam memberikan inspirasi dan motivasi kepada manusia dalam kehidupannya di dunia ini

Manusia harus melihat bahwa alam bukanlah entitas-entitas yang tidak mempunyai nilai sakral. Muslim harus meyakini bahwa alam dan segala makhluk yang menghuninya merupakan satu-kesatuan baik dari segi asal maupun tujuan. Dalam konteks krisis lingkungan, tauhid harus menjadi nilai dasar manusia dalam memahami alam ini. Alam harus dilihat sebagai ayat atau simbol yang dapat mengantarkan manusia untuk sampai pada realitas sejati. Alam memang diciptakan untuk manusia, namun berbagai hak yang dimiliki manusia hanya berupa hak pemanfaatan yang nantinya akan diminta pertanggungjawaban.

Pemaknaan *Tauhîd* harus melampaui pembicaraan logis-rasional yang sering hanya mengambang pada tataran teori tanpa nilai dan tanpa diikuti eksistensi pelaksanaan praktis. Pemaknaan *tawhid*-pun tidak hanya terbatas pada definisi serta perdebatan golongan *fuqoha*, filosof dan teolog mengenai inti pokok ketuhanan dalam Islam, tetapi *Tauhîd* lebih kepada keyakinan serta pengalaman religius yang mampu melingkupi wilayah transenden dan praktis sekaligus secara bersamaan tanpa adanya kontradiksi pada wilayah sosial, politik, dan sains.

Cara pandang yang berbasis *tauhîd* melihat segala sesuatu dalam alam ini bersumber dari Allah dan akan kembali kepada Allah, bahkan semuanya mengelilingi Allah. Alam ini diciptakan dan dideseain oleh Allah dengan tujuan dan keberlangsungan atau pemeliharaannyapun di jaga Allah. Alam semesta dan segala mahkuk

yang ada di dalamnya adalah merupakan *iradah* (kehendak) suci Allah yang diciptakan dengan tujuan sebagai jalan atau petunjuk untuk sampai kepada-Nya. Chittick mengatakan:

> *"God the Ultimate reality is One, and everything other than God comes from God and is related to Him. No true understanding of anything is possible unless the object in view is defined in relationship to the divine. All things are centered on God."*[361]

Tauhîd, dapat dijadikan sumber doktrin teologi ekologi. Semua alam semesta baik yang nampak ataupun tidak adalah merupakan tanda-tanda (*ayat/sign*) bagi Eksistensi Allah. Dan segala sesuatu merupakan manifestasi Allah, dan semuanya berasal dari-Nya. Konsep ini menurut Nasr terlihat dalam konsep *ihsan,* yang merupakan jantung atau hati dari Islam.[362] *Ihsan* menimbulkan kesadaran bagi setiap manusia akan kehadiran Tuhan dalam setiap gerak dan langkahnya dalam menjalin relasi dengan alam dan makhluk lainnya.

2. *Amānah*

Tuhan menyatakan bahwa Alam semesta beserta segala isinya adalah milik-Nya (QS.Al-Baqarah/2:284). Manusia hanya berstatus pengelola dan pemelihara alam dalam kerangka pemenuhan tujuan yang telah direncanakan oleh Tuhan (QS. Al-Ahqaf /46:3). Dari ayat di atas dapat dipahami bahwa alam ini bukanlah milik manusia. Kepemilikan manusia tersebut hanyalah bersifat *amānah*, titipan atau pinjaman yang pada saatnya nanti harus dikembalikan dengan pertanggungjawaban terhadap pemilik-Nya.

Manusia telah bersedia untuk menerima *amānah* yang diberikan Allah SWT. Tersebut. Al-Qur'an menceritakan bahwa Tuhan sudah menawarkan *amānah* tersebut kepada semua makhluk seperti langit, bumi, gunung, namun semua menolaknya dan hanya manusia yang mau menerimannya. (QS. Al-Ahzab/33: 72).

Ayat Ini membuktikan bahwa manusia mempunyai kedekatan (*closeness*) dengan Tuhan dan disi lain menunjukkan kesediaan manusia untuk menerima *amānah* Tuhan. Dari ayat ini juga dapat dipahami bahwa sesungguhnya manusia diberikan kebebasan (*freedom*) yang luas dan sekaligus tanggung jawab (*responsibility*)

---

[361] William. C. Chittick, *Article*, *'The Concept of Human Perfection.* from, The World & I. New York; News World Communications. (Feb. 1991). h.500

[362] Seyyed Hossein Nasr, *The Heart of Islam; Enduring Values for Humanity*, (New York: HarperSanfransisco, 2002),h. 314

besar dalam mengemban kepercayaan yang telah diberikan oleh Allah kepadanya.

Dalam menafsirkan ayat di atas, Maulana Ali mengatakan bahwa manusia sesungguhnya mampu untuk mengemban *amānah* tersebut, bahkan dia punya kekuatan (*power*) untuk menggunakan hak-hak tersebut pada tempatnya sesuai dengan tujuan dari pemberi hak tersebut, dan bukan sebaliknya dengan menyalahgunakannya (*missuse*) yang akan menyebabkan keseluruhan "konsep/ide" pemberian *amānah* tersebut menjadi sia-sia (*futile*).[363]

Keunggulan, kekuatan dan kontrol manusia terhadap mahluk lainnya termasuk terhadap alam merupakan bagian dari *amānah* yang telah diterima oleh manusia dari Allah. Manusia harus mampu menunjukkan tanggung jawabnya terhadap pemanfaatan dan pemeliharaan alam dan segala fasilitasnya dalam kerangka mengemban *amānah* dan kepercayaan yang telah diberikan Allah tersebut. Seandainya manusia tidak mampu menjalankan *amānah* tersebut bahkan menyalahgunakannya (*misuses/abuses*), maka manusia telah terjatuh dari seorang khalifah (*leader*) menjadi seorang yang zhalim (*a tyrant*) sebagimana akhir ayat tersebut yang menyatakan manusia adalah temasuk golongan yang bodoh kerena mau menerima *amānah* tersebut *"...He was indeed unjust and foolish."* (QS.33 :75 & 76).

Nasr menegaskan bahwa hak pengelolaan dan pemanfaatan dan dominasi atas alam diberikan oleh Allah adalah dalam rangka mengembanan *amānah* dan kepercayaan tersebut, tidak lebih dari itu. Ia mengatakan : *Nature has been given to man has a trust and nothing more. His rights of domination over it (is) only by virtue of his theomorphic make up, no as a rebel againts nature*.

Lebih tegas lagi Sardar mengatakan bahwa Allah menurunkan al-Qur'an dan syari'ah nya adalah dalam rangka bantuan bagi manusia untuk memenuhi *amānah* yang telah diterimanya. Sardar mengatakan:

> *"The ultimate consequence of man's acceptance of trusteeship is the arbitration of his conduct by divine judgment. To be a Muslim is to accept and practice the injunctions of the Shariah. Thus the Shariah is both a consequence of one's acceptance of Tawhîdand it is a path*."

[363]Abdullah Yusuf Ali, *The Holy Qur'an*; (Text, Translation and Commentary. Maryland; Amana Corporation. 1989). h. 1080

Sebagai pengemban *amānah* seharusnya manusia tidak bertindak eksploitatif dan merusak alam yang akan menyebabkan manusia menerima murka Allah dan tergolong sebagai orang *Zalim* (QS.Al-Baqarah/2:60,205 QS.Al-A'raf /7:56,85, Al-Qashahs/28:88, As-Syuara/26:83), tidak boros dan mubazir dengan prilaku konsumtif terhadap sumber daya alam. (QS.Al-A'raf:31 dan Al-Isra/ 17:27).

Berbagai deskripsi ayat di atas menegaskan dan menuntut sebuah etika moral dalam pengelolan dan pemeliharaan alam ini. Manusia dituntut untuk melestarikan alam dan hidup harmonis bersama dengan berbagai spesies yang hidup di dalam alam tersebut. Tanggung jawab dan tugas manusia tidak hanya berkaitan dengan hubungannya dengan Tuhan, akan tetapi tangung jawab tersebut berhubungan juga dengan seluruh spesises mahluk hidup. Dalam hal ini tradisi agama menghadirkan suatu hirarki tanggung jwab manusia sebagai mahluk suci dan menjaganya sekaligus untuk tujuan kesehatan jasmaniah.[364]

Manusia tidak akan mampu dengan sempurna melaksanakan atau mengemban *amānah* Allah di atas, kecuali dengan mengembangkan tatanan kepedulian melalui ruang dan waktu mencakup semua spesies, individu dan genarisi mahluk Allah di alam semesta ini.

3. Akhirah; Akuntabilitas dan Konsekuensi

Prinsip lainnya yang terkait dengan lingkungan adalah konsep Islam tentang akhirat atau hal-hal yang berhubungan dengan eskatologi, seperti *mizan*, *shirat, hisab* dan hari pembalasan (*yaumul jaza*) serta surga dan neraka. Bagi orang yang beriman, mereka meyakini bahwa setelah kehidupan di dunia ini, akan ada kehidupan selanjutnya, yaitu kehidupan di akhirat (*hereafter*). Kehidupan di akhirat merupakan konsekuensi kehidupan di dunia.

Akhirat adalah waktu dan tempat manusia harus mempertanggungjawabkan segala perbuatan yang pernah ia lakukan selama hidupnya di dunia ini. Baik yang bersifat dalam hubungannnya dengan Tuhan, maupun yang bersifat horizontal dalam tugas-tugasnya sebagai *khalifah* yang mengemban *amānah* untuk berinteraksi sesama manusia, maupun dalam interaksinya dengan makhluk Tuhan yang lainnya, seperti tumbuhan, hewan dan alam sekitar.

---

[364]Seyyed Hossein Nasr, *The Heart of Islam; Enduring Values of Humanity*, (New York: Haper Collors, 2002), h. 278

Murata dan Chittick menjelaskan bahwa akhirat sesungguhnya merupakan konsep dasar yang menjadi basis bagi segala tingkah laku dan praktek keislaman di dunia ini. Tanpa konsep ini, maka tidak akan mungkin memahami konsep ketuhanan dan konsep kenabian dengan sempurna.[365] Keyakinan pada adanya hari pembalasan menimbulkan konsep bahwa segala perbuatan di dunia ini mempunyai konsekuensi di akhirat kelak.

Pada hari akhirat inilah akan terbukti bahwa *amānah* yang diterima manusia dapat menjadi sumber kehinaan, apabila manusia tidak mampu mengemban dan melaksanakan tugas kosmisnya sebagai khalifah, namun ia juga dapat menjadi sumber keagungan bagi manusia apabila ia mampu mengembannya.

Konsep ini dapat menjadi dasar bagi lahirnya etika lingkungan yang bersifat holistik dan integral. Adanya konskuensi dalam setiap perbuatan manusia membuat manusia harus bersikap berhati-hati dan memersiapkan apa yang akan ia bawa pada kehidupan di akhirat nanti. Konsep ini juga dapat menjadi bingkai dan sekaligus rambu-rambu peringatan dalam kerangka pemanfaatan dan pengelolaan alam. Manusia dilarang untuk mengekspolitasi alam dengan nafsu serakahnya dan prilaku konsumsi yang melampui batas. Bahkan konsep ini bisa menjadi petunjuk dan orientasi seorang muslim dalam hidupnya di dunia sehingga manusia tidak akan berbuat kerusakan di dunia ini. Manusia tidak dapat berbuat yang bersifat destruktif dan dominasi terhadap alam karena semuanya ada tanggungjawab dan akuntabilitasnya di hadapan Allah. (QS. Yaasin/36:54)

4. Prinsip-Prinsip Fiqih Ekologi (*Fiqhul Bi'ah*)

Syari'ah telah memberikan bentuk-bentuk etis dan norma-norma bagi pemeliharaan lingkungan. Etika dan norma tersebut tidak hanya dalam bentuk absrtak bahkan lebih dari itu beranjak pada tataran praktis sebagai petunjuk bagi pemenuhan tugas manusia sebagai khalifah yang di*amānah*kan untuk merawat bumi dan mahluk lainnya. Syari'ah telah mengkodifikasikan berbagai bentuk etika individu dan sosial sebagai standar etika lingkungan. Dan ketika berbagai prinsip nilai dan bentuk-bentuk etika tersebut ditinggalkan maka akan menyebabkan terjadinya berbagai kerusakan dan krisis lingkungan.

---

[365]Sachiko Murata dan William C. Chittick, *The Vision of Islam*, (USA, Paragon House, 1994), h.265

Tujuan utama dari syari'ah adalah mewujudkan kesejahteraan umum yang universal bagi semua makhluk Tuhan, mencakup kesejahteraan manusia di masa sekarang maupun di masa depan (*akhirat*). Tujuan kesejahteraan umum yang universal adalah sesuatu yang khas dari syariat Islam dan merupakan implikasi penting dari konsep tauhid.

Sebagai sumber etika sosial dan kemaslahatan, fiqih menurut al-Syāthibî dapat dibagi menjadi tiga tingkatan. *Pertama*, *al-dharūriyyāt* yaitu kemaslahatan yang bersifat primer, dimana ia menjadi acuan utama bagi implementasi syariat Islam. Seandainya hal ini tidak menjadi acuan utama maka akan berdampak pada terjadinya ketidakseimbangan dan rusaknya tatanan sosial. Kemaslahatan dalam kategori ini menjadi penyeimbang dan mediasi antara kecendrungan *ukhrawi* dan duniawi. Dalam kitab *al-Muwâfaqât*, Abu Ishaq al-Syāthibî membagi tujuan *al-dharūriyyāt (maqâshid al-syarîah)* menjadi lima hal: (1) penjagaan agama *(Hifdh al-dîn)*, (2) memelihara jiwa *(Hifdh al-nafs)*, (3) memelihara akal *(Hifdh al-'aql)*, (4) memelihara keturunan *(Hifdh al-nasl)*, dan (5) memelihara harta benda *(Hifdh al-mâl)*. Al-Syatibi juga menjelaskan bahwa sesungguhnya *maqâshidus syarî'ah* ditujukan untuk menegakkan kemaslahatan-kemaslahatan agama dan dunia, di mana bila prinsip-prinsip itu diabaikan, maka kemaslahatan dunia tidak akan tegak berdiri, sehingga berakibat pada kerusakan dan hilangnya kenikmatan perikehidupan manusia.

Dari lima kategori yang diuraikan di atas, nampak jelas bahwa setiap manusia mesti menghargai jiwa, menghargai kebebasan berpikir dan berpendapat, menjaga keturunan, serta menghargai kepemilikan harta setiap orang dan terakhir tentunya menghargai keberagamaan setiap orang.

Dewasa ini terkait dengan beberapa kondisi kontemporer lingkungan, *dharuriyat al-Khams* tersebut dianggap tidak memadai lagi dan perlu adanya revisi, bahkan perluanya penambahan satu unsur yang mewakili pemeliharaan lingkungan (*Hifdh u al-bi'ah*). Yusuf al-Qardlawi dalam *Ri'âyatu al-Bi'ah fi al-Syarî'ati al-Islâmiyyah* menjelaskan bahwa pemeliharaan lingkungan setara dengan menjaga *maqâshidus syarî'ah* yang lima tadi.

Sementara itu, Ali Yafie juga mengusulkan dimasukkannya *Hifdh al-bi'ah* ke dalam *maqâshid al-syarîah* sehingga menjadi *al-dlaruriyyat al-sittu* (enam kebutuhan dasar syari'ah), sekaligus masuk dalam *rub'u al-fiqh* (unsur keempat dari kajian fiqh; ibadah, muamalah, *munakahah*, dan *Hifdh al-bi'ah*).

Dalam konteks *sustainable environment* sesungguhnya *dharuriayt al-khams* tersebut sudah memadai dan tidak perlu ditambahkan bila pemahamnnya lebih diperluas. *Hifdh u an-Nasl* misalnya, mempunyai makna sesuai dengan konteks pemeliharaan lingkungan dan sumber daya alam demi keberlangsungannya untuk generasi yang akan datang. Artinya setiap manusia mempunyai kewajiban memelihara lingkungan dan berbagai sumber daya alam, demi terjaminnnya kehidupan generasi mereka yang akan datang.

Di samping *ad-Dharuriyat*, ada kemaslahatan yang kedua yang bersifat sekunder yaitu *al-Hajiyat.* Adalah kemaslahatan yang akibatnya tidak akan sampai pada rusaknya tatanan sosial, bahkan kemaslahatan ini bertujuan untuk adanya upaya meringankan bagi pelaksanaan sebuah hukum. Misalnya dalam ibadah dikenal istilah *rukhsah al-Mukhaffafah* (dispensasi) apabila ada kesulitan dalam proses pelaksanaannya. *Ketiga*, kemaslahatan suplementer (*al-tahsiniyat*) yaitu kemaslahatan yang memberikan perhatian pada masalah estetika dan etika. Misalnya ajaran tentang kebersihan, berhias, *shadaqah*, dan bantuan kemanusiaan. Kemaslahatan ini menjadi penting karena berkaitan dengan kemaslahatan primer dan sekunder.

Berbagai aturan substantif syari'ah dalam hubungannya dengan lingkungan dapat ditemukan dalam kitab-kitab fiqih, terutama cabang *mu'amalah* atau perniagaan. Adapun tema dari kitab tersebut antara lain: menghidupkan lahan kosong (*ihya al-mawat*), kawasan dilndungi (*himā*), penggunaan air untuk irigasi dan sumber pangan (*shirb*), pemberian lahan (*himā*), sewa lahan (*ijarah*), pemeliharaan (*nafaqah*), hukum memburu dan menyembelih (*sayd dan dzaba''ih*), harta benda (*milk dan mal*), transaksi ekonomi (*buyu'*), perdamaian (*sulh*), pemberitaan (*awqaaf*) dan zakat serta pajak.

KESIMPULAN

Alam telah diperkosa oleh manusia layaknya pelacur. *Mother nature* menderita dan berdarah-darah akibat *careless* teknologi, ledakan demografis penduduk dunia, ekonomi kapitalisme global, dan dominasi *worldview antoposentris* reduksionis-dualistik yang memposisikan manusia sebagai *centre of the universe* dengan perilaku eksploitatif dan konsumtif.

Konsep *sustainable development* sains sekuler dinilai gagal menjamin keberlanjutan masa depan bumi. Kini eco-thinker dan aktivis lingkungan berburu spiritualitas agama dan kearifan lokal sebagai basis etis konservasi alam.

Ada ada dua agenda profetis Perenial Islam yang mendesak untuk dirumuskan terkait dengan krisis lingkungan. *Pertama*, memformulasikan dan memperkenalkan sejelas-jelasnya, dalam bahasa kontemporer, hikmah perenial (*philosophia perennis*) Islam tentang tatanan alam, signifikansi religiusnya, dan kaitan eratnya dengan setiap fase kehidupan. *Kedua*, menumbuhkan dan mengembangkan kesadaran ekologis yang berperspektif teologis (*eco-theology*), dan jika perlu, memperluas wilayah aplikasinya sejalan dengan prinsip *syari'ah* (agama) itu sendiri.

Teologi Hijau Islam (*green theology*) dapat menjadi solusi dalam dua level. *Pertama*; sebagai *guiding principles* yang bersumber dari *eco-theology* dengan tauhid (*unity in diversity*), amanah dan khalifah (*trustworthiness* dan moral *leadership*), dan akhirah (*reponsibility*). *Kedua*: level *practical norms* sebagaimana *best practices* dalam *fiqh al-bi'ah* masa Rasulullah SAW dan sahabat yang *concern* terhadap hak-hak tumbuhan, hewan dan mahluk lainnya.

DAFTAR PUSTAKA

Abdul Quddus, "*Ecotheology Islam: Teologi Konstruktif Atasi Krisis Lingkungan*," Jurnal Ulumuna. Vol. 16, No. 2, 2012.

Abdul Quddus, *Eco-Pesantren as the Panacea for Global Climate Change: Lessons from Nurul Haramain NW Lombok Islamic Boarding School Indonesia*, TATSQIF, 2020

Abdul Quddus, *Green Religion; Konservasi Alam Berbasis Spiritualitas Islam*, Mataram 2020

Abdul Quddus, *Menggagas Fiqh al-Bī'ah sebagai Basis Etis-Praktis Konservasi Alam*, ULUMUNA, Vol. 19, No. 1 (June) 2015

Abdullah Yusuf Ali, *The Holy Qur'an*; (Text, Translation and Commentary. Maryland; Amana Corporation. 1989)

Amirullah, "*Krisis Ekologi: Problematika Sains Modern*," Lentera, Vol. xviii, No. 1, 2015

C.A. Qadir, *Philosophy and Science in the Islamic World*, (London, Routledge, 1988),

David E.Coover dan Joy A.Palmer (eds.), *Spirit of the Environment; Religion, Value and Environmental Concern*, (Londen, Routledge, 1998)

Kirkpatrick Sale, The *Green Revolution: The American Environmental Movement, 1962-1992*, (published in the United States by Hill and Wang, New York), terj. Natheos Naller, Revolusi *Hijau:Sebuah Tinjauan Historis-Kritis Gerakan Lingkungan Hidup di Amerika Serikat* (Jakarta, (Yayasan Obor Indonesia, 1996).

Lora Stone, *Religions and Enviromentalsm* (California: ABC-CLIO,2020)
Martin Palmer, *Faith in Concervation: New Approaches to Religions and the Environment*, (The World Bank, 2004)
Mary Evelyn Tucker, *Hinduism and Ecology* (Cambrigde: Harvard University Press, 2000)
Passmore, *Man's Responsibility for Nature: Ecological Problem and Western Tradition*, (New York; Scribner's, 1974)
Rene Guenon, *The Crisis of Modern World*, trans. M. Pallis and R. Nicholson, (London: t.p. 1975).
Richard C. Foltz, Islam, Roger S. Gottlieb, *The Oxford Handbook of Religion and Ecology*, (USA: Oxford University Press, 2006)
Sachiko Murata dan William C. Chittick, *The Vision of Islam*, (USA, Paragon House, 1994)
Seyyed Hossein Nasr, "*The Relation Between Religions in The Shadow of The Environmental Crisis," in World Congress of Faiths*, World Faith Ecounter, Vol. 13-18, University of Virgina, 2008, 3
Seyyed Hossein Nasr, *Islam and Plight of Modern Man*, (London and New York, Longman , 1975)
Seyyed Hossein Nasr, *Knowledge and The Sacred*, (Albany: State University of New York Press, 1989),
Seyyed Hossein Nasr, *Religion and the Order of Nature* (New York: Oxford Univbersity Press, 1996)
Seyyed Hossein Nasr, *The Heart of Islam; Enduring Values for Humanity*, (New York: HarperSanfransisco, 2002),
Vasudha Narayan, *Water, Wood and Wisdom; Hindu Ecological Perspectives* dalam Harold Coward and Daniel McGuire, eds. *Vision of The Earth*, (New York: State University of New York Press, 2000)
William. C. Chittick, *Article*, *'The Concept of Human Perfection.* from, The World & I. New York; News World Communications. (Feb. 1991).
Yusuf al-Qardhawi, *Islam Agama Ramah Lingkungan*, terj (Jakarta, Pustaka al-Kautsar, 2002), h.77.

TRANSFORMASI PENDIDIKAN ISLAM DI ERA DIGITAL: PERAN TEKNOLOGI PEMBELAJARAN DALAM MENCETAK GURU UNGGUL DAN BERKARAKTER

Prof. Dr. H. Akhmad Asyari, M.Pd.
(Guru Besar dalam Kepakaran Strategi Pembelajaran)

"Tell me and I forget. Teach me and I remember. Involve me and I learn." (Benjamin Franklin)

Sebuah kalimat sederhana, namun kaya makna. Ia mengingatkan kita bahwa pendidikan bukan sekadar mentransfer informasi, melainkan sebuah proses yang melibatkan pikiran, hati, dan pengalaman nyata. Menariknya, pesan ini sejalan dengan nilai-nilai yang diajarkan Islam sejak berabad-abad silam. Para ulama kita telah lama mengingatkan: *"Al-'ilmu bilā 'amalin kassyajari bilā tsamarin"*—ilmu tanpa amal bagaikan pohon tanpa buah. Pendidikan sejati tidak berhenti pada kata-kata, tetapi diwujudkan dalam amal dan adab.

Ayat-ayat Al-Qur'an memberikan dasar yang kokoh bagi urgensi pendidikan. Allah Ta'ālā berfirman dalam QS. Al-'Alaq ayat 1–5: *"Iqra' bismi rabbikalladzī khalaq, khalaqal-insāna min 'alaq. Iqra' wa rabbukal-akram, alladzī 'allama bil-qalam, 'allamal-insāna mā lam ya'lam."* Ayat pertama yang turun kepada Nabi ﷺ menegaskan bahwa pendidikan dimulai dengan membaca, belajar, dan menulis. Pendidikan dalam Islam bukan hanya soal kognitif, melainkan juga pengenalan manusia kepada Tuhannya.

Lebih lanjut, dalam QS. Az-Zumar ayat 9, Allah bertanya retoris: *"Qul hal yastawilladzīna ya'lamūna walladzīna lā ya'lamūn"*—katakanlah, apakah sama orang-orang yang berilmu dengan orang-orang yang tidak berilmu? Pertanyaan ini menggugah kita bahwa ilmu adalah pembeda utama dalam kualitas hidup manusia. Guru sebagai penyampai ilmu memiliki peran yang sangat agung, sebab melalui merekalah ilmu menjadi cahaya yang menerangi kehidupan masyarakat.

Tidak berlebihan jika Nabi ﷺ menegaskan bahwa *al-'ulamā' waratsatul anbiyā'*—para ulama adalah pewaris para nabi. Pewarisan itu bukan sekadar karena penguasaan ilmu, tetapi karena mereka memikul tanggung jawab mendidik, menuntun, dan membimbing umat menuju jalan kebaikan. Dalam konteks ini, guru di era modern sejatinya adalah bagian dari pewaris misi kenabian. Mereka tidak hanya mengajarkan ilmu, tetapi juga menanamkan nilai, membentuk

karakter, dan menuntun akhlak. Maka tidak berlebihan jika dikatakan bahwa kualitas pendidikan suatu bangsa sangat bergantung pada kualitas para gurunya. Dalam konteks Indonesia, tugas Fakultas Tarbiyah dan Keguruan menjadi sangat strategis: mencetak guru-guru yang berilmu, berakhlak, profesional, sekaligus adaptif terhadap perkembangan zaman. Inilah tantangan yang kita hadapi hari ini.

Guru Besar bukan sekadar gelar akademik. Ia adalah sebuah tanggung jawab moral, spiritual, dan sosial. Saya dituntut untuk terus menggali ilmu, meneliti, dan berkontribusi dalam bidang Teknologi Pendidikan. Namun lebih dari itu, saya juga dituntut untuk memastikan bahwa ilmu dan teknologi yang saya tekuni dapat bermanfaat nyata bagi pendidikan, khususnya dalam membentuk guru-guru yang unggul.

Teknologi memang memberi kita berbagai kemudahan—dari e-learning, pembelajaran berbasis multimedia, hingga kecerdasan buatan. Namun kita harus ingat, teknologi hanyalah wasīlah, bukan ghāyah. Teknologi hanyalah alat, sedangkan ruh pendidikan tetap berada pada guru. Jika teknologi digunakan tanpa ruh tarbiyah, maka ia bisa menjadi hampa. Tetapi jika dipandu dengan nilai, akhlak, dan kebijaksanaan, teknologi bisa menjadi penguat bagi guru untuk menyinari lebih banyak murid, bahkan melampaui batas ruang dan waktu.

Apa yang sebenarnya kita ketahui tentang pembelajaran yang efektif setelah berabad-abad manusia bergelut dengan pendidikan? Pertanyaan ini telah mendorong para ekonom, psikolog, dan pendidik dari universitas-universitas terkemuka dunia untuk melakukan penelitian. Hasilnya seringkali mengejutkan: banyak hal yang kita kira penting—kelas yang kecil, fasilitas yang megah, bahkan teknologi terbaru—ternyata tidak selalu menentukan keberhasilan belajar. Justru penelitian-penelitian mutakhir menyimpulkan bahwa rahasia keberhasilan pendidikan terletak pada kualitas guru.

Jika kita menengok sejarah peradaban, pendidikan selalu menjadi pilar utama kemajuan suatu bangsa. Tidak ada satu pun peradaban besar yang lahir tanpa tradisi ilmu yang kuat. Sejarah Islam memberikan contoh nyata: masa keemasan peradaban Islam pada abad ke-8 hingga ke-13 M adalah era ketika umat Islam menaruh perhatian besar terhadap pendidikan. Madrasah-madrasah, masjid, dan perpustakaan tumbuh subur, menjadi pusat pertemuan para ulama dan penuntut ilmu. Dari Baghdad hingga Cordoba, dari Kairo hingga Samarkand, pendidikan menjadi napas peradaban.

Filosofi pendidikan Islam menekankan keterpaduan antara ilmu dan akhlak, antara kecerdasan intelektual dan kesucian hati. Dalam bahasa tarbiyah, pendidikan bukan sekadar *ta'līm* (transfer pengetahuan), melainkan juga *tarbiyah* (pengasuhan dan pembentukan karakter), serta *ta'dīb* (penanaman adab). Tiga istilah ini memberi pesan penting: pendidikan yang sejati bukan hanya mencetak orang pintar, tetapi juga manusia yang beradab.

Allah Ta'ālā menegaskan dalam QS. Al-Baqarah ayat 31: *"Wa 'allama Ādama al-asmā'a kullahā"*—Allah mengajarkan kepada Nabi Adam nama-nama (benda) seluruhnya. Ayat ini menunjukkan bahwa kemampuan manusia untuk belajar adalah anugerah ilahi yang menjadi ciri khasnya. Namun ilmu itu harus digunakan dengan tanggung jawab moral. Karena itu, Al-Qur'an selalu mengaitkan ilmu dengan iman dan amal.

Nabi Muḥammad ﷺ juga mengajarkan bahwa ilmu adalah cahaya. Dalam sebuah hadis diriwayatkan oleh al-Tirmidzi, beliau bersabda: *"Barangsiapa menempuh jalan untuk menuntut ilmu, maka Allah akan mudahkan baginya jalan menuju surga."* Hadis ini bukan hanya motivasi spiritual, tetapi juga penegasan bahwa pendidikan memiliki dimensi ukhrawi: ia adalah ibadah yang berpahala besar.

Dalam konteks modern, banyak kajian ilmiah justru menegaskan hal yang sejalan dengan prinsip-prinsip Islam tadi. Penelitian-penelitian mutakhir menunjukkan bahwa pendidikan yang efektif bukan sekadar soal transfer informasi, melainkan proses membangun keterlibatan aktif, pembentukan karakter, serta relasi emosional antara guru dan murid. Dengan kata lain, inti pendidikan adalah keterpaduan antara aspek kognitif, afektif, dan psikomotor—suatu konsep yang dalam tradisi Islam telah lama dikenal sebagai *tazkiyatun nafs* (penyucian jiwa), *taqwiyatul 'aql* (penguatan akal), dan *tahsīn al-'amal* (perbaikan amal).

Benjamin Franklin mengingatkan: *"Tell me and I forget, teach me and I remember, involve me and I learn."* Pernyataan ini menemukan paralelnya dalam metodologi pendidikan Islam. Rasulullah ﷺ tidak hanya menyampaikan ilmu melalui kata-kata, tetapi juga melalui teladan nyata. Beliau *mengajarkan dengan keterlibatan*. Para sahabat tidak hanya mendengar, tetapi juga melihat, merasakan, bahkan meneladani. Maka proses pendidikan Islam sejak awal adalah pendidikan yang melibatkan akal, hati, dan tindakan.

Di sinilah kita melihat adanya kesesuaian antara temuan ilmuwan pendidikan kontemporer dengan warisan Islam. Rob Coe, Profesor di Durham University, menegaskan bahwa banyak metode populer ternyata tidak efektif. Mengelompokkan siswa berdasarkan

kemampuan, memberi pujian berlebihan, atau membiarkan siswa menemukan sendiri konsep kompleks justru memperlambat pembelajaran. Sebaliknya, guru efektif adalah mereka yang memiliki ekspektasi tinggi, menguasai materi dengan baik, dan mampu menyampaikannya secara jelas serta penuh keterlibatan. Bukankah ini sejalan dengan metode Rasulullah ﷺ yang selalu menanamkan standar tinggi bagi sahabat-sahabatnya, namun tetap membimbing mereka dengan penuh kasih?

Lebih jauh, Islam menempatkan guru bukan hanya sebagai pengajar, tetapi sebagai murabbi—pendidik sejati. Dalam sebuah ungkapan disebutkan: *"Al-mu'allimu kādal an yakūna rasūlan"*—guru hampir menyerupai seorang rasul. Ungkapan ini memang bukan hadis sahih, namun ia menggambarkan penghormatan luar biasa terhadap peran guru. Guru adalah teladan hidup yang bukan hanya mengajar, tetapi juga mendidik jiwa.

Pendidikan di era digital menghadapi tantangan besar. Banyak orang berharap teknologi mampu menyelesaikan berbagai persoalan pembelajaran. Kelas daring, kecerdasan buatan, dan aplikasi-aplikasi pintar seringkali dipromosikan sebagai solusi instan. Namun, sebagaimana ditunjukkan oleh banyak penelitian, teknologi bukanlah faktor utama keberhasilan belajar. Fasilitas canggih tidak menjamin murid lebih memahami pelajaran, sama seperti gedung megah tidak otomatis menghasilkan lulusan yang berkualitas.

Islam memberi kita perspektif penting dalam hal ini: bahwa sarana hanyalah alat, sedangkan ruh pendidikan ada pada manusia—khususnya guru. Nabi ﷺ menggunakan sarana sesuai zamannya: mimbar, tulisan, bahkan syair untuk menyampaikan risalah. Namun kekuatan utama beliau bukan pada medianya, melainkan pada hikmah, akhlak, dan keteladanannya. Demikian pula di era modern, teknologi hanya akan efektif jika digunakan dengan kebijaksanaan pedagogis oleh guru yang berkompeten.

Latar belakang tema tulisan ini jelas: kita hidup di zaman yang sarat dengan perubahan, teknologi berkembang begitu pesat, namun hakikat pendidikan tetap sama. Ia membutuhkan guru yang berilmu, berakhlak, dan mampu membimbing murid dengan hikmah. Teknologi dapat memperkuat, tetapi tidak dapat menggantikan.

Dari perspektif tarbiyah, guru adalah sentral, teknologi adalah periferal. Guru adalah ruh, teknologi hanyalah wadah. Karena itu, ketika kita berbicara tentang efektivitas pembelajaran, kita tidak boleh terjebak pada euforia teknologi semata. Justru kita harus kembali kepada esensi: membentuk generasi yang berilmu dan beradab, sebagaimana dipesankan dalam Islam.

Sebagaimana telah kita uraikan, pendidikan sejati adalah keterpaduan antara pengetahuan, akhlak, dan keterlibatan aktif. Namun, pertanyaan penting muncul: *bagaimana sebenarnya wajah guru yang efektif di era modern?* Apakah keberhasilan pembelajaran terutama ditentukan oleh kurikulum, sarana, atau justru oleh pribadi guru itu sendiri?

Para peneliti pendidikan di berbagai belahan dunia berusaha menjawab pertanyaan ini melalui kajian empiris. Salah satu yang paling berpengaruh adalah Rob Coe, Profesor Pendidikan di Durham University. Dalam sebuah laporan yang banyak dikutip, ia menekankan bahwa banyak "mitos" tentang pendidikan ternyata tidak terbukti secara ilmiah. Misalnya, gagasan bahwa memberi pujian berlebihan akan meningkatkan motivasi siswa ternyata justru kontraproduktif. Demikian pula metode membiarkan siswa sepenuhnya menemukan sendiri konsep-konsep sulit—yang dikenal dengan *discovery learning* murni—ternyata kurang efektif.

Coe menegaskan bahwa guru yang efektif adalah mereka yang memiliki harapan tinggi terhadap muridnya (*high expectations*), mampu menyampaikan materi dengan jelas (*clear explanations*), serta mendorong keterlibatan aktif melalui tanya jawab, diskusi, dan latihan. Inti dari guru efektif bukanlah sekadar "apa" yang diajarkan, melainkan "bagaimana" ia menghadirkan proses belajar.

Temuan ini senada dengan sebuah hadis Rasulullah ﷺ yang diriwayatkan oleh Imam Muslim: *"Sesungguhnya Allah menyukai apabila salah seorang di antara kalian melakukan suatu pekerjaan, ia melakukannya dengan itqan (profesional dan sungguh-sungguh)."* Guru efektif adalah guru yang melaksanakan tugas dengan penuh *itqan*—menguasai materi, terampil mengajar, dan bersungguh-sungguh membimbing muridnya.

Temuan serupa juga dikemukakan oleh Roland Fryer dari Harvard University. Melalui penelitian berskala besar terhadap ribuan sekolah di Amerika, Fryer menemukan bahwa faktor paling berpengaruh dalam keberhasilan siswa bukanlah ukuran kelas, kelengkapan fasilitas, atau bahkan besarnya anggaran, melainkan kualitas pengajaran. Guru yang mampu memberi instruksi jelas, menanamkan disiplin belajar, serta menyediakan umpan balik yang terstruktur, terbukti jauh lebih menentukan.

Hal ini kembali mengingatkan kita pada peran sentral guru dalam Islam. Nabi Muhammad ﷺ adalah sosok guru yang sangat terstruktur dalam mengajarkan ilmu. Beliau sering mengulang sebuah penjelasan hingga tiga kali agar mudah dipahami, memberikan contoh konkret, bahkan menggambar di pasir untuk menjelaskan konsep abstrak.

Inilah model "pengajaran jelas" yang diakui riset modern sebagai faktor krusial dalam efektivitas belajar.

Doug Lemov, seorang pakar pendidikan dari Amerika, dalam bukunya *Teach Like a Champion*, merumuskan praktik-praktik terbaik dari guru-guru efektif. Beberapa di antaranya adalah: menjaga perhatian murid melalui strategi sederhana seperti kontak mata, menggunakan pertanyaan singkat dan tajam, serta memberikan umpan balik langsung ketika ada kesalahan. Sekilas ini tampak sebagai teknik-teknik teknis, namun sebenarnya berakar pada nilai-nilai mendasar: kesungguhan, kasih sayang, dan kepedulian terhadap murid. Bukankah Rasulullah ﷺ juga mencontohkan hal ini? Beliau menegur sahabat yang salah dengan penuh kelembutan, namun tetap memberi arahan yang jelas agar mereka memahami.

Jika ditinjau lebih jauh, ada benang merah antara penelitian modern tentang guru efektif dan nilai-nilai Islami. Pertama, keduanya menekankan pentingnya *kejelasan (clarity)*. Riset menunjukkan bahwa penjelasan yang jelas meningkatkan pemahaman murid, sedangkan Islam menekankan kejelasan dalam dakwah dan pendidikan. Allah berfirman dalam QS. Al-Bayyinah ayat 3: *"Rasul dari Allah yang membacakan lembaran-lembaran yang disucikan, di dalamnya terdapat kitab-kitab yang lurus (jelas)."* Pendidikan Islami mengajarkan bahwa ilmu harus disampaikan dengan kejelasan, bukan dengan kerumitan yang membingungkan.

Kedua, keduanya menggarisbawahi *ekspektasi tinggi*. Guru efektif tidak meremehkan murid, melainkan percaya bahwa setiap anak bisa berkembang jika dibimbing dengan sungguh-sungguh. Hal ini sejalan dengan firman Allah dalam QS. Al-Syams ayat 8: *"Maka Allah mengilhamkan kepada jiwa itu (jalan) kefasikan dan ketakwaannya."* Ayat ini mengisyaratkan bahwa setiap manusia memiliki potensi ganda, dan tugas pendidikan adalah menumbuhkan potensi takwa, yakni kebaikan dan kemuliaan. Guru yang baik percaya pada potensi murid, lalu mengarahkannya menuju jalan kebaikan.

Ketiga, baik riset maupun ajaran Islam sama-sama menekankan *keterlibatan aktif*. Coe dan Lemov menegaskan bahwa murid belajar lebih efektif jika mereka terlibat dalam proses, bukan hanya pasif mendengar. Demikian pula Rasulullah ﷺ sering melibatkan sahabat dengan pertanyaan-pertanyaan reflektif. Contohnya, beliau pernah bertanya: *"Tahukah kalian siapa orang yang bangkrut?"* Para sahabat pun menjawab, dan Nabi meluruskan jawaban mereka. Metode tanya jawab seperti ini adalah bentuk *active learning* dalam Islam.

Di tengah derasnya arus teknologi, kajian ini memberi kita pelajaran penting: teknologi hanyalah sarana, guru adalah kunci. Penelitian McKinsey & Company tahun 2007 bahkan menyimpulkan: *"The quality of an education system cannot exceed the quality of its teachers."* Kualitas pendidikan tidak akan pernah melampaui kualitas gurunya. Maka, fokus utama kita seharusnya adalah membangun kompetensi guru, bukan sekadar menumpuk perangkat digital.

Islam sejak awal sudah menegaskan bahwa guru adalah pewaris para nabi. Dalam sebuah hadis disebutkan: *"Sesungguhnya para ulama adalah pewaris para nabi."* (HR. Abu Dawud dan al-Tirmidzi). Pewarisan ini bukan sekadar soal ilmu, tetapi juga soal misi: membimbing manusia kepada jalan yang lurus. Guru efektif bukan hanya instruktur, melainkan pembawa misi kenabian: membentuk manusia berilmu dan berakhlak.

Dari sini jelaslah bahwa efektivitas pembelajaran tidak dapat dipisahkan dari kualitas guru. Guru yang menguasai materi, menjelaskan dengan jelas, memiliki ekspektasi tinggi, serta melibatkan murid secara aktif, akan melahirkan pendidikan yang berkualitas. Penelitian modern telah membuktikan hal itu, dan Islam sejak 14 abad lalu telah mengajarkannya. Dengan demikian, tugas kita di Fakultas Tarbiyah dan Keguruan adalah memastikan bahwa para calon guru tidak hanya menguasai teori dan teknologi, tetapi juga menginternalisasi nilai keikhlasan, kesungguhan, dan keteladanan yang diwariskan oleh Rasulullah ﷺ.

Setelah kita memahami hakikat guru efektif berdasarkan riset modern dan nilai Islami, kini mari kita menoleh pada realitas yang sedang kita hadapi. Dunia kita saat ini ditandai oleh dua hal besar: digitalisasi dan globalisasi. Dua arus besar ini memberikan peluang yang luar biasa bagi pendidikan, tetapi sekaligus membawa tantangan yang tidak ringan.

Digitalisasi menghadirkan perubahan yang radikal dalam cara kita memperoleh, mengolah, dan menyebarkan informasi. Kehadiran internet, media sosial, kecerdasan buatan, dan berbagai aplikasi pembelajaran daring membuka akses yang luas terhadap pengetahuan. Murid-murid kita dapat belajar dari sumber-sumber global hanya dengan sentuhan jari. Mereka bisa menonton kuliah profesor dari universitas terkemuka dunia melalui platform daring, bisa mengakses ribuan jurnal, dan bahkan bisa menggunakan teknologi AI untuk membantu menulis atau menghitung.

Namun, di balik peluang itu terselip tantangan serius. Pertama, banjir informasi atau *information overload*. Murid kita seringkali kebingungan membedakan antara informasi yang benar dan yang

menyesatkan. Tidak sedikit yang terjebak dalam hoaks, misinformasi, atau bahkan konten yang merusak akhlak. Kedua, disrupsi otoritas guru. Dahulu, guru adalah satu-satunya sumber pengetahuan di kelas. Kini, murid dapat dengan cepat "meng-google" jawaban atas pertanyaan yang diajukan. Jika guru tidak bijak, situasi ini dapat menimbulkan rasa kehilangan otoritas. Ketiga, perhatian yang terpecah. Gawai yang seharusnya menjadi sarana belajar seringkali lebih menarik untuk hiburan. Akibatnya, motivasi belajar menjadi rapuh.

Globalisasi juga tidak kalah besar pengaruhnya. Ia menjadikan dunia seolah tanpa batas. Budaya, ideologi, dan gaya hidup dari berbagai penjuru dunia dengan cepat masuk ke ruang-ruang keluarga kita. Globalisasi membawa nilai-nilai positif seperti keterbukaan, kolaborasi, dan kesempatan belajar lintas negara. Namun, ia juga membawa ancaman berupa homogenisasi budaya, konsumerisme, dan hilangnya identitas lokal maupun religius.

Bagi pendidikan Islam, tantangan ini sangat terasa. Bagaimana menjaga agar generasi muda kita tetap memiliki akhlak Islami yang kokoh di tengah derasnya arus nilai global? Bagaimana memastikan bahwa modernisasi tidak berarti sekularisasi, dan keterbukaan tidak berarti kehilangan jati diri?

Al-Qur'an telah memberikan peringatan jauh-jauh hari. Allah berfirman dalam QS. Al-Hashr ayat 19: *"Dan janganlah kamu menjadi seperti orang-orang yang lupa kepada Allah, lalu Allah menjadikan mereka lupa kepada diri mereka sendiri. Mereka itulah orang-orang yang fasik."* Ayat ini mengingatkan kita bahwa globalisasi dan digitalisasi tidak boleh membuat kita kehilangan identitas. Lupa kepada Allah berarti kehilangan orientasi, dan kehilangan orientasi berarti kehilangan jati diri.

Untuk menjawab tantangan era digital dan globalisasi, ada beberapa strategi yang harus kita tempuh, baik dari perspektif riset pendidikan maupun nilai-nilai Islam.

Pertama, membangun literasi digital yang Islami. Literasi digital bukan sekadar kemampuan mengoperasikan teknologi, melainkan juga kemampuan menyaring informasi, bersikap kritis terhadap konten, dan menggunakan teknologi untuk kebaikan. Nabi Muhammad ﷺ pernah bersabda: *"Barang siapa beriman kepada Allah dan hari akhir, hendaklah ia berkata yang baik atau diam."* (HR. Bukhari dan Muslim). Hadis ini bisa kita maknai dalam konteks digital: setiap kata yang kita tuliskan di dunia maya harus dijaga agar membawa kebaikan. Guru di era digital harus mengajarkan murid untuk bijak berinteraksi di ruang digital sesuai dengan etika Islam.

Kedua, meneguhkan kembali posisi guru sebagai murabbi. Guru bukan lagi sekadar sumber informasi, melainkan pembimbing moral, penuntun nilai, dan teladan akhlak. Murid memang bisa mencari informasi dari internet, tetapi mereka tidak bisa mendapatkan *hikmah* dan *uswah hasanah* kecuali dari guru yang berakhlak mulia. Inilah mengapa dalam tradisi Islam, guru disebut sebagai *murabbi*—seseorang yang menumbuhkan, bukan hanya mengajar. Dalam konteks ini, globalisasi justru membuka peluang bagi guru Islam untuk menunjukkan relevansi nilai-nilai Qur'ani yang menuntun murid menghadapi dunia yang penuh perubahan.

Ketiga, integrasi teknologi dengan nilai Islami. Teknologi tidak boleh dipandang sebagai ancaman, melainkan sebagai alat yang dapat dipakai untuk dakwah dan pendidikan. Rasulullah ﷺ dahulu menggunakan sarana komunikasi terbaik di zamannya—beliau menulis surat kepada raja-raja besar, mengirim utusan, bahkan memanfaatkan pasar sebagai pusat penyebaran informasi. Hari ini, guru dapat menggunakan media sosial, podcast, atau platform pembelajaran daring untuk menyebarkan ilmu yang bermanfaat. Namun, semua itu harus berlandaskan pada niat ikhlas dan nilai Islami agar tidak tergelincir menjadi sekadar hiburan kosong.

Keempat, membangun identitas global yang Islami. Kita tidak bisa menutup diri dari arus globalisasi, tetapi kita bisa meneguhkan identitas kita sebagai Muslim yang berkontribusi positif bagi dunia. Guru harus menanamkan pada muridnya bahwa menjadi bagian dari umat Islam berarti siap berkompetisi secara global dengan tetap menjaga akhlak. Allah berfirman dalam QS. Ali Imran ayat 110: *"Kamu adalah umat terbaik yang dilahirkan untuk manusia, menyuruh kepada yang ma'ruf, dan mencegah dari yang munkar, dan beriman kepada Allah."* Ayat ini menegaskan bahwa keunggulan umat Islam bukan hanya untuk dirinya sendiri, tetapi untuk memberi manfaat bagi seluruh umat manusia.

Namun strategi-strategi ini hanya akan berhasil jika guru sendiri siap menghadapi perubahan. Guru era digital dituntut untuk menjadi *lifelong learner*, pembelajar sepanjang hayat. Tidak cukup hanya menguasai metode konvensional, guru juga harus terbuka dengan inovasi, mampu beradaptasi dengan teknologi baru, dan tetap teguh menjaga nilai keislaman.

Di sinilah letak tantangan besar bagi Fakultas Tarbiyah dan Keguruan. Tugas kita bukan hanya mencetak guru yang pandai mengajar, tetapi juga membekali mereka dengan kompetensi digital, kemampuan berpikir kritis, keterampilan komunikasi global, dan akhlak Islami yang kokoh. Dengan begitu, lulusan kita tidak hanya

mampu mengajar di kelas, tetapi juga mampu memimpin murid-muridnya menghadapi realitas digital dan global dengan penuh keimanan.

Maka jelaslah bahwa era digital dan globalisasi adalah medan dakwah baru bagi pendidikan Islam. Jika kita hanya melihatnya sebagai ancaman, kita akan tertinggal. Tetapi jika kita memandangnya sebagai peluang, kita akan mampu melahirkan generasi Muslim yang unggul, berilmu, dan berakhlak mulia. Guru adalah ujung tombak dalam misi ini. Guru yang efektif di era global bukan hanya yang pandai menggunakan teknologi, tetapi juga yang mampu menanamkan akhlak, membimbing murid agar bijak menggunakan teknologi, dan membentuk identitas Islami yang kokoh dalam diri mereka.

Setelah kita memahami tantangan digitalisasi dan globalisasi, pertanyaan yang muncul adalah: siapa yang akan mempersiapkan guru-guru masa depan agar mampu menjawab tantangan itu? Jawabannya tentu kembali kepada lembaga pendidikan guru, khususnya Fakultas Tarbiyah dan Keguruan (FTK).

Fakultas Tarbiyah dan Keguruan bukan sekadar institusi akademik yang mengajarkan teori-teori pendidikan. Ia adalah rahim peradaban, tempat lahirnya para calon guru yang kelak akan menjadi pembentuk karakter bangsa. Jika guru adalah kunci transformasi pendidikan, maka FTK adalah kunci dari kunci tersebut. Mutu guru yang dilahirkan akan sangat ditentukan oleh kualitas pendidikan, pembinaan, dan teladan yang diberikan oleh fakultas ini.

Dalam konteks Islam, peran FTK sangat strategis. Ia tidak hanya mempersiapkan guru profesional secara akademik, tetapi juga murabbi yang berakar kuat pada nilai-nilai Qur'ani. Rasulullah ﷺ sendiri pernah bersabda: *"Sesungguhnya aku diutus hanyalah untuk menyempurnakan akhlak yang mulia."* (HR. Ahmad). Hadis ini memberikan pesan yang jelas: pendidikan bukan hanya mentransfer ilmu, tetapi juga membentuk akhlak. Maka FTK harus memegang dua mandat besar: membekali kompetensi profesional sekaligus menanamkan akhlak Islami.

Ada beberapa kontribusi nyata yang dapat dan harus dilakukan oleh FTK dalam membangun guru unggul Islami di Indonesia.

Pertama, memperkuat kurikulum integrative. Kurikulum pendidikan guru di FTK harus mampu menggabungkan antara pengetahuan modern dengan nilai-nilai Islami. Di satu sisi, mahasiswa calon guru harus menguasai teori belajar, psikologi pendidikan, teknologi pembelajaran, dan metodologi pengajaran mutakhir. Namun di sisi lain, mereka juga harus diperkaya dengan khazanah turats Islam, filsafat pendidikan Islam, dan etika keguruan yang berakar dari al-

Qur'an dan Sunnah. Dengan model kurikulum integratif, lahirlah guru yang tidak terjebak pada dikotomi antara ilmu umum dan ilmu agama.

Kedua, pembiasaan karakter Islami melalui budaya kampus. Pembentukan guru unggul tidak cukup dengan ceramah atau kuliah. Ia membutuhkan teladan dan pembiasaan. FTK harus menghadirkan budaya kampus yang Islami: budaya shalat berjamaah, budaya kejujuran akademik, budaya diskusi yang sehat, dan budaya peduli sosial. Semua ini akan menjadi *hidden curriculum* yang membentuk karakter mahasiswa secara mendalam. Dalam Islam, teladan lebih kuat daripada kata-kata. Nabi ﷺ tidak hanya mengajarkan dengan lisan, tetapi lebih banyak mengajarkan dengan perbuatan.

Ketiga, membekali kompetensi digital yang beretika. Seperti yang telah kita bahas sebelumnya, guru era digital harus memiliki literasi teknologi. FTK perlu menyediakan mata kuliah dan pelatihan praktis yang menyiapkan mahasiswa agar mampu menguasai platform digital, e-learning, dan media sosial untuk kepentingan pendidikan. Namun, penguasaan ini harus dibingkai dengan etika Islam. Mahasiswa perlu dididik untuk tidak hanya sekadar mahir menggunakan teknologi, tetapi juga bijak, amanah, dan bertanggung jawab dalam dunia maya.

Keempat, mengembangkan riset pendidikan Islami. FTK harus menjadi pusat pengembangan gagasan dan inovasi dalam pendidikan Islam. Penelitian-penelitian tentang metode pembelajaran, evaluasi pendidikan, dan psikologi belajar harus dipadukan dengan nilai Islami. Dengan riset semacam ini, FTK tidak hanya menjadi konsumen teori dari Barat, tetapi juga produsen pengetahuan yang relevan dengan konteks Indonesia dan dunia Islam.

Kelima, memperluas jejaring global. Dalam era globalisasi, FTK tidak bisa bekerja sendirian. Ia harus membangun jejaring dengan universitas, lembaga riset, dan komunitas pendidikan Islam di tingkat nasional maupun internasional. Jejaring ini akan membuka peluang pertukaran mahasiswa, kolaborasi penelitian, serta akses terhadap inovasi terbaru dalam pendidikan. Namun sekali lagi, jejaring global ini harus dijalani dengan identitas Islami yang kokoh. Kita tidak boleh larut dalam arus globalisasi, tetapi justru harus hadir sebagai subjek yang memberi warna.

Jika kita renungkan lebih jauh, kontribusi FTK ini sesungguhnya adalah bentuk nyata dari *amar ma'ruf nahi munkar* di bidang pendidikan. Membentuk guru yang unggul dan berakhlak Islami berarti menegakkan yang ma'ruf dan mencegah yang munkar. Bayangkan, satu guru yang unggul bisa memengaruhi ratusan bahkan ribuan murid sepanjang kariernya. Jika FTK melahirkan ribuan guru

unggul, maka dampaknya akan menjalar ke seluruh pelosok negeri. Inilah investasi terbesar bagi peradaban Islam di Indonesia.

Namun, tentu saja jalan ini tidak selalu mulus. FTK menghadapi berbagai tantangan internal, seperti keterbatasan fasilitas, tuntutan akreditasi, birokrasi yang kaku, dan persaingan dengan fakultas keguruan di universitas umum. Di sinilah dibutuhkan kepemimpinan visioner, dosen yang berintegritas, serta mahasiswa yang memiliki komitmen kuat.

Kita harus kembali pada semangat awal Rasulullah ﷺ dalam membangun generasi sahabat. Beliau tidak memiliki gedung megah, tidak ada laboratorium canggih, bahkan tidak ada dana besar. Tetapi beliau memiliki visi, akhlak, dan keteladanan. Dengan itulah beliau berhasil melahirkan generasi yang disebut sebagai *khairu ummah*—umat terbaik. Semangat inilah yang harus menjadi inspirasi FTK hari ini.

Jelaslah bahwa Fakultas Tarbiyah dan Keguruan memegang posisi strategis dalam menghadapi era digital dan globalisasi. Ia adalah benteng terakhir sekaligus mercusuar bagi pendidikan Islam di Indonesia. Jika FTK mampu melahirkan guru-guru unggul yang berilmu, berakhlak, dan berdaya saing global, maka insyaAllah bangsa ini akan memiliki generasi penerus yang tangguh menghadapi zaman.

Allah berfirman dalam QS. An-Nisa ayat 9: *"Dan hendaklah takut kepada Allah orang-orang yang seandainya meninggalkan di belakang mereka anak-anak yang lemah, yang mereka khawatir terhadap kesejahteraan mereka."* Ayat ini menjadi pengingat: tugas kita adalah memastikan agar generasi setelah kita tidak menjadi generasi lemah, baik secara ilmu maupun akhlak. Dan FTK adalah institusi yang Allah percayakan untuk mengemban amanat besar ini.

Pada akhirnya, keberhasilan FTK tidak hanya diukur dari akreditasi atau prestasi akademik, tetapi dari kualitas guru yang dihasilkannya. Guru yang lahir dari FTK harus menjadi teladan akhlak, agen perubahan, dan pemimpin moral di tengah masyarakat. Dengan demikian, FTK bukan hanya melahirkan pendidik, tetapi juga melahirkan *pewaris para nabi*—sebagaimana sabda Nabi ﷺ: *"Sesungguhnya para ulama adalah pewaris para nabi."* Guru sejati adalah pewaris para nabi, dan FTK adalah rumah yang melahirkan mereka.

Jika pada bagian sebelumnya kita membicarakan peran strategis Fakultas Tarbiyah dan Keguruan (FTK) dalam menyiapkan guru profesional dan membangun sinergi antara iman, ilmu, dan teknologi, maka pada kesempatan ini izinkan saya mengajak kita semua untuk melangkah lebih jauh: merenungkan arah masa depan pendidikan

Islam di Indonesia. Pertanyaan pentingnya adalah: setelah semua usaha kita lakukan, mau kita bawa ke mana pendidikan Islam, dan peradaban apa yang ingin kita bangun darinya?

Sejarah telah menunjukkan bahwa kebangkitan suatu bangsa tidak pernah dilepaskan dari kualitas pendidikannya. Jepang bangkit setelah perang dunia melalui *education reform*. Korea Selatan berubah dari negara miskin menjadi negara maju berkat investasi besar pada pendidikan. Demikian pula, peradaban Islam di masa keemasan tidak dibangun dengan kekuatan militer semata, melainkan dengan penguasaan ilmu pengetahuan, filsafat, sains, dan tentu saja akhlak mulia. Maka, jika hari ini kita ingin menyongsong kebangkitan umat, pendidikan Islamlah yang harus berdiri di garis terdepan.

Namun, kebangkitan itu hanya bisa terjadi bila pendidikan Islam mampu beradaptasi dengan zaman. Dunia yang kita hadapi hari ini sangat berbeda dengan masa lalu. Revolusi industri 4.0 dan perkembangan kecerdasan buatan menuntut sistem pendidikan yang fleksibel, adaptif, dan transformatif. Guru tidak lagi cukup hanya menjadi "pemberi informasi", karena informasi kini tersedia berlimpah di genggaman tangan. Guru harus naik kelas menjadi pembimbing moral, fasilitator berpikir kritis, sekaligus inspirator kehidupan.

Di sinilah relevansi FTK sebagai kawah candradimuka calon guru. Tugas FTK bukan hanya mencetak lulusan yang menguasai teori pendidikan, tetapi juga membentuk pribadi yang siap mengabdi dengan keikhlasan. Ke depan, FTK perlu mengarahkan diri untuk melahirkan guru yang bukan sekadar pekerja, tetapi mujahid pendidikan: mereka yang memahami profesi guru sebagai ibadah, menyalakan cahaya ilmu sebagai amal jariyah, dan membimbing peserta didik dengan keteladanan akhlak.

Visi masa depan pendidikan Islam harus berdiri di atas tiga pilar utama. Pertama, pilar keilmuan, yaitu penguasaan ilmu pengetahuan secara luas, baik ilmu agama maupun ilmu umum. Kedua, pilar akhlak, yakni komitmen moral yang menuntun setiap langkah agar ilmu tidak disalahgunakan. Ketiga, pilar teknologi, yang memungkinkan kita beradaptasi dengan tantangan global. Tanpa ketiga pilar ini, pendidikan Islam hanya akan berjalan pincang.

Al-Qur'an memberi pedoman yang jelas: *"Allah akan meninggikan orang-orang yang beriman di antaramu dan orang-orang yang diberi ilmu beberapa derajat."* (QS. Al-Mujadilah: 11). Ayat ini menegaskan bahwa iman dan ilmu adalah dua sayap yang akan mengangkat derajat umat. Tetapi keduanya tidak boleh dipisahkan dari akhlak, sebagaimana sabda Nabi ﷺ: *"Sesungguhnya aku diutus hanya untuk menyempurnakan akhlak yang mulia."* Inilah integrasi

yang harus kita wujudkan dalam sistem pendidikan Islam: iman, ilmu, dan akhlak yang berkelindan.

Namun, integrasi tersebut tidak akan berarti tanpa adanya komitmen kolektif. Guru, dosen, mahasiswa, pemerintah, orang tua, dan masyarakat—semuanya harus terlibat. Guru harus ikhlas mendidik, dosen harus tekun meneliti, mahasiswa harus sungguh-sungguh belajar, pemerintah harus menyiapkan kebijakan dan anggaran yang mendukung, orang tua harus mendampingi anak dengan kasih sayang, dan masyarakat harus menghargai guru dengan setulus hati. Jika semua pihak hanya menyerahkan tanggung jawab pada satu pihak saja, maka pendidikan Islam akan sulit bangkit.

Oleh sebab itu, saya ingin menekankan pentingnya penghargaan terhadap guru. Guru adalah inti dari pendidikan. Jika guru lemah, maka pendidikan akan runtuh; tetapi jika guru kuat, maka bangsa akan berdiri tegak. Saat ini masih banyak guru yang menghadapi keterbatasan ekonomi, fasilitas, bahkan apresiasi sosial. Jika kita sungguh-sungguh menginginkan kebangkitan pendidikan Islam, maka kesejahteraan dan martabat guru harus diperjuangkan. Sebab guru bukan hanya pekerja, tetapi juga pewaris risalah para nabi.

Kebangkitan pendidikan Islam tidak cukup hanya dengan bertahan. Kita juga harus memberi kontribusi nyata bagi dunia. Dunia saat ini menghadapi krisis moral global: meningkatnya individualisme, menipisnya solidaritas, dan keringnya spiritualitas. Banyak negara maju berhasil dalam bidang teknologi, tetapi gagal membangun manusia yang berkarakter. Di sinilah letak peluang pendidikan Islam. Dengan warisan spiritual, tradisi pesantren, serta ajaran akhlak Qur'ani, kita bisa menawarkan model pendidikan yang holistik: bukan hanya *smart people*, tetapi juga *good people*.

Indonesia, sebagai negara dengan penduduk Muslim terbesar di dunia, memiliki modal besar untuk itu. Ribuan pesantren, madrasah, sekolah Islam, hingga perguruan tinggi Islam tersebar di seluruh tanah air. Jika semua potensi ini dikelola secara sinergis, maka pendidikan Islam Indonesia bisa tampil sebagai model dunia: model pendidikan yang menyatukan keimanan, keilmuan, akhlak, dan keterampilan abad 21.

Nabi Muhammad ﷺ memulai misi kenabiannya dengan satu perintah: *"Iqra'!"*—bacalah. Dari perintah itu lahirlah revolusi ilmu yang membentuk peradaban Islam. Kini, tugas kita adalah melanjutkan semangat iqra': membaca alam, membaca zaman, membaca teknologi, tetapi juga membaca hati dan nurani. Kita harus menjadi generasi yang tidak hanya cerdas secara intelektual, tetapi juga cerdas secara spiritual dan emosional.

Mari kita jadikan para guru sebagai ujung tombak peradaban yang menyalakan api ilmu dan akhlak. Dan mari kita jadikan pendidikan Islam bukan sekadar instrumen sosial, tetapi jihad peradaban yang akan mengantarkan umat ini menuju kejayaan kembali. Semoga Allah SWT menuntun langkah kita, memberkahi amal kita, dan menjadikan kita bagian dari orang-orang yang berjuang di jalan-Nya melalui pendidikan.

Wallahu a'lam bish-shawab.

TRANFORMASI MEDIA PEMBELAJARAN BERBASIS KEARIFAN LOKAL DI ERA DIGITAL

Prof. Dr. Supardi, M.Pd.
(Guru Besar dalam Kepakaran Media Pembelajaran)

Perkembangan teknologi informasi dan komunikasi pada abad ke-21 telah mengubah secara mendasar cara manusia berinteraksi, bekerja, dan belajar. Dunia pendidikan menjadi salah satu sektor yang mengalami dampak paling besar dari perubahan ini. Transformasi media dalam pendidikan bukan sekadar persoalan mengganti alat bantu belajar tradisional dengan perangkat digital, melainkan pergeseran paradigma mendasar tentang bagaimana pengetahuan dibangun, disampaikan, dan dimaknai. Perubahan ini melahirkan cara baru dalam memahami proses belajar-mengajar, di mana teknologi tidak lagi hanya berperan sebagai pendukung, tetapi menjadi bagian integral dari ekosistem pembelajaran itu sendiri (Anderson & Dron, 2011; Bates, 2019).

Dalam konteks global, transformasi media menandai peralihan dari masyarakat industri menuju masyarakat berbasis pengetahuan. Informasi menjadi sumber daya utama, dan kemampuan untuk mengakses serta mengolahnya menjadi indikator kompetensi abad ke-21. Pendidikan dituntut untuk menyiapkan peserta didik agar mampu beradaptasi dengan perubahan yang sangat cepat, berpikir kritis, dan berkolaborasi lintas batas. Dalam kondisi inilah, media digital hadir sebagai katalis yang memperluas ruang belajar, mempercepat proses pembelajaran, dan membuka peluang kolaborasi tanpa batas ruang dan waktu. Di Indonesia, perubahan ini beriringan dengan kebijakan Merdeka Belajar yang menekankan otonomi, kreativitas, dan pembelajaran yang berpusat pada siswa (Kemendikbudristek, 2022).

Sebelum era digital, pembelajaran berlangsung dalam sistem yang cenderung tertutup dan linier. Guru dianggap sebagai sumber utama pengetahuan, sementara siswa menjadi penerima informasi pasif. Model pembelajaran seperti ini bersifat satu arah dan menempatkan media sebagai pelengkap dari metode konvensional. Namun, kemunculan komputer, internet, dan jaringan global telah mengubah seluruh lanskap pendidikan. Guru tidak lagi menjadi satu-satunya pusat pengetahuan, melainkan berperan sebagai fasilitator yang membantu siswa menemukan, mengelola, dan merefleksikan informasi dari berbagai sumber (Bonk & Zhang, 2021). Melalui media

digital, peserta didik memperoleh kebebasan untuk belajar kapan pun dan di mana pun, sesuai dengan ritme dan gaya belajar masing-masing. Proses belajar menjadi lebih demokratis dan terbuka.

Transformasi media dalam pendidikan tidak bisa dilepaskan dari perkembangan teori belajar. Dalam konteks pembelajaran digital, teori constructivism dan connectivism menjadi landasan penting. Constructivism menekankan bahwa pengetahuan dibangun secara aktif oleh peserta didik melalui pengalaman dan refleksi, bukan ditransfer secara langsung dari guru. Sedangkan connectivism, yang diperkenalkan oleh Siemens (2013), melihat bahwa pembelajaran di era digital berlangsung dalam jejaring informasi, di mana kemampuan utama peserta didik adalah menghubungkan, memilih, dan mengelola sumber pengetahuan yang relevan. Dalam kerangka ini, media digital berfungsi sebagai ruang interaksi sosial dan kognitif, tempat terjadinya konstruksi pengetahuan secara kolaboratif.

Munculnya media digital membawa dampak besar terhadap bentuk dan karakteristik pembelajaran. Di masa lalu, media pembelajaran didominasi oleh teks dan gambar statis. Kini, pembelajaran bersifat multimodal, memadukan teks, suara, video, animasi, serta simulasi interaktif. Penggunaan learning management system (LMS) memungkinkan guru mengelola kelas virtual, memberikan umpan balik secara langsung, dan memantau perkembangan belajar siswa secara real time. Teknologi augmented reality (AR) dan virtual reality (VR) memungkinkan peserta didik mengalami pembelajaran yang bersifat imersif. Melalui VR, misalnya, siswa dapat "mengunjungi" Candi Borobudur atau Taman Nasional Komodo tanpa harus hadir secara fisik. Dengan cara ini, pengalaman belajar menjadi lebih kontekstual, menarik, dan mendalam (Holmes et al., 2021).

Di sisi lain, kemajuan teknologi juga menimbulkan tantangan baru. Kesenjangan digital atau digital divide menjadi isu yang sangat serius, terutama di negara berkembang seperti Indonesia. Data Asosiasi Penyelenggara Jasa Internet Indonesia (APJII, 2023) menunjukkan bahwa meskipun penetrasi internet telah mencapai lebih dari 78%, distribusi aksesnya masih sangat timpang. Daerah perkotaan menikmati konektivitas tinggi, sementara wilayah 3T (tertinggal, terdepan, terluar) masih menghadapi keterbatasan jaringan, perangkat, dan literasi digital. Kondisi ini menyebabkan ketimpangan kesempatan belajar dan memperlebar jurang pendidikan antara kelompok yang memiliki akses teknologi dan yang tidak. Untuk itu, transformasi media harus dibarengi dengan kebijakan afirmatif

yang memastikan pemerataan infrastruktur, pelatihan guru, dan dukungan komunitas belajar di seluruh daerah.

Transformasi media juga memengaruhi peran guru secara fundamental. Dalam sistem pendidikan digital, guru dituntut memiliki kompetensi baru yang mencakup kemampuan mengintegrasikan teknologi dengan pedagogi dan konten pembelajaran. Kerangka Technological Pedagogical and Content Knowledge (TPACK) yang dikemukakan oleh Mishra dan Koehler (2006) menjadi acuan penting dalam mempersiapkan guru di era digital. Seorang guru tidak cukup hanya memahami isi pelajaran atau mampu menggunakan perangkat teknologi; ia juga harus tahu bagaimana memadukan keduanya dalam desain pembelajaran yang bermakna dan relevan. Guru modern perlu menjadi desainer pembelajaran yang kreatif, komunikatif, dan reflektif. Di samping itu, mereka juga berperan sebagai curator of knowledge—memilih sumber informasi yang kredibel di tengah banjir data digital yang tidak terbatas.

Dalam praktiknya, keberhasilan pembelajaran digital sangat bergantung pada kesiapan guru dan lembaga pendidikan. Banyak penelitian menunjukkan bahwa hambatan utama dalam transformasi pendidikan bukanlah pada ketersediaan teknologi, melainkan pada kesiapan sumber daya manusia. Guru sering kali mengalami kesulitan dalam menyesuaikan diri dengan ekosistem digital yang menuntut inovasi berkelanjutan. Pelatihan dan pendampingan menjadi hal yang mutlak diperlukan agar transformasi media tidak berhenti pada tataran wacana, tetapi benar-benar diterapkan dalam kegiatan belajar sehari-hari. Selain itu, dukungan kebijakan yang konsisten dari pemerintah sangat diperlukan, baik dalam bentuk regulasi, insentif, maupun pendanaan untuk riset dan pengembangan media pembelajaran (Kemendikbudristek, 2023).

Perubahan media dalam pendidikan juga membawa dimensi etis yang tidak boleh diabaikan. Di era digital, data pribadi siswa menjadi aset penting yang sering kali dikumpulkan oleh berbagai platform pembelajaran. Hal ini menimbulkan persoalan baru terkait privasi, keamanan informasi, dan etika penggunaan data. Banyak sekolah dan lembaga pendidikan yang belum memiliki sistem perlindungan data yang memadai, sehingga berpotensi terjadi kebocoran informasi pribadi. Oleh karena itu, literasi etika digital menjadi aspek penting dalam pendidikan abad ke-21. Guru dan siswa perlu dilatih untuk memahami tanggung jawab moral dalam penggunaan teknologi: menghormati hak cipta, menjaga keamanan data, serta bersikap bijak dalam berinteraksi di dunia maya (UNICEF, 2022).

Selain persoalan etika, tantangan lain yang muncul adalah homogenisasi budaya. Arus informasi global yang sangat cepat dapat menggeser nilai-nilai lokal dan melemahkan identitas budaya bangsa. Di tengah dominasi konten global, kearifan lokal berisiko terpinggirkan jika tidak diangkat ke dalam ruang digital. Oleh karena itu, penting bagi dunia pendidikan untuk mengintegrasikan nilai-nilai budaya lokal ke dalam proses pembelajaran. Kearifan lokal dapat dijadikan sumber belajar yang kaya makna, baik dalam bentuk cerita rakyat, seni, tradisi, maupun praktik sosial masyarakat. Dengan bantuan teknologi digital, nilai-nilai lokal dapat dikemas dalam bentuk menarik seperti digital storytelling, komik interaktif, atau gim edukatif berbasis budaya (Suparno, 2022). Pendekatan ini tidak hanya memperkaya materi ajar, tetapi juga memperkuat identitas dan kebanggaan siswa terhadap budayanya.

Transformasi media pendidikan tidak dapat dilepaskan dari tujuan besar pendidikan itu sendiri, yakni membentuk manusia seutuhnya yang cerdas, berkarakter, dan berkeadaban. Teknologi hanyalah sarana; keberhasilan pendidikan tetap ditentukan oleh nilai-nilai kemanusiaan yang mendasarinya. Oleh karena itu, transformasi media harus selalu diarahkan pada peningkatan kualitas interaksi antara guru dan siswa, bukan menggantikannya dengan mesin. Teknologi dapat memperluas akses, mempercepat komunikasi, dan memperkaya pengalaman belajar, tetapi hubungan antarmanusia tetap menjadi inti dari proses pendidikan. Dalam pandangan UNESCO (2021), masa depan pendidikan harus dibangun di atas "kontrak sosial baru" yang menempatkan keadilan, solidaritas, dan kemanusiaan sebagai landasan utama.

Untuk mencapai visi tersebut, dibutuhkan sinergi antara pemerintah, lembaga pendidikan, industri, dan masyarakat. Pemerintah berperan dalam menyediakan kebijakan dan infrastruktur, lembaga pendidikan mengembangkan kurikulum dan inovasi pedagogi, sementara industri dapat mendukung pengembangan perangkat dan aplikasi pembelajaran yang relevan. Kolaborasi lintas sektor ini penting agar transformasi media tidak berjalan terpisah-pisah, melainkan menjadi gerakan nasional yang terarah. Di tingkat mikro, sekolah dapat berkolaborasi dengan komunitas lokal untuk mengembangkan media berbasis potensi daerah, sementara perguruan tinggi, terutama LPTK, menjadi pusat penelitian dan pengembangan media pembelajaran yang berbasis bukti (evidence-based).

Transformasi media juga memiliki dimensi ekologis dan berkelanjutan. Di tengah krisis lingkungan global, pendidikan harus mengajarkan cara menggunakan teknologi secara bijak dan ramah lingkungan. Penggunaan perangkat digital yang efisien energi, pengurangan konsumsi kertas melalui e-learning, serta kesadaran terhadap limbah elektronik adalah bagian dari tanggung jawab moral pendidikan abad ke-21. Pendekatan ini sejalan dengan tujuan pembangunan berkelanjutan (Sustainable Development Goals), khususnya SDG 4 tentang "pendidikan berkualitas untuk semua." Dengan demikian, transformasi media tidak hanya membentuk generasi cerdas secara intelektual, tetapi juga generasi yang sadar terhadap keberlanjutan planet dan kehidupan.

Akhirnya, transformasi media dalam pendidikan adalah proses yang berlapis dan berkelanjutan. Ia bukan sekadar perubahan alat, tetapi perubahan budaya belajar. Teknologi digital membuka peluang besar bagi terciptanya pendidikan yang lebih terbuka, kolaboratif, dan manusiawi. Namun, keberhasilan transformasi ini bergantung pada cara kita memaknainya: apakah sekadar alat mekanis untuk efisiensi, atau sebagai sarana memperdalam kemanusiaan dan memperkuat kebudayaan. Pendidikan sejati adalah pendidikan yang memanusiakan manusia—dan teknologi seharusnya menjadi jembatan, bukan pengganti, dari hubungan manusia tersebut. Transformasi media akan bermakna jika ia mampu mengantarkan peserta didik menjadi pembelajar sepanjang hayat yang berakar pada nilai budaya, berpikir kritis, dan bertanggung jawab terhadap masa depan bersama.

Perjalanan panjang media dalam dunia pendidikan sesungguhnya merupakan refleksi dari perubahan cara manusia memahami pengetahuan dan mengajarkannya kepada generasi berikutnya. Sejak zaman klasik hingga era digital, pendidikan selalu berkembang mengikuti transformasi sosial, teknologi, dan budaya. Setiap periode sejarah menghadirkan cara pandang baru terhadap hakikat belajar dan mengajar. Jika pada masa lampau pembelajaran identik dengan interaksi langsung antara guru dan murid, kini hubungan tersebut meluas melalui jejaring digital yang kompleks dan saling terhubung. Namun, di balik kemajuan teknologi yang serba cepat, fondasi filosofis pendidikan tetap sama: pendidikan adalah usaha sadar untuk memanusiakan manusia. Media hanyalah sarana; esensinya tetap pada hubungan manusia dengan pengetahuan dan nilai (Dewey, 1938; Freire, 1970).

Transformasi media tidak dapat dipahami hanya sebagai inovasi teknis, tetapi harus dilihat sebagai fenomena historis dan filosofis yang berakar pada perubahan epistemologi pendidikan. Dalam filsafat

pendidikan klasik, media pembelajaran masih dipandang sebagai alat bantu—sekadar perantara untuk memperjelas pesan. Pemikiran Aristoteles dan Plato menempatkan guru sebagai pusat pengetahuan, dan kegiatan belajar merupakan upaya meniru atau menginternalisasi kebenaran yang telah ada. Namun, sejak munculnya paradigma konstruktivisme, terutama pada abad ke-20, pandangan ini berubah. Pengetahuan tidak lagi dianggap sebagai sesuatu yang diwariskan secara pasif, melainkan dikonstruksi secara aktif oleh individu melalui pengalaman dan interaksi sosial (Piaget, 1972; Vygotsky, 1978). Perubahan epistemologis inilah yang kemudian melahirkan transformasi besar dalam penggunaan media di ruang pendidikan.

Sejarah pendidikan menunjukkan bahwa perkembangan media selalu berjalan beriringan dengan perubahan sosial dan teknologi. Pada masa awal peradaban, manusia mengandalkan media lisan—cerita, mitos, dan tradisi tutur—sebagai sarana utama untuk menyampaikan nilai dan pengetahuan. Di era ini, belajar merupakan kegiatan komunitas, dan peran guru lebih menyerupai penjaga kebijaksanaan. Kemunculan tulisan pada masa Mesopotamia dan Mesir Kuno menandai revolusi besar dalam sejarah media pendidikan. Tulisan memungkinkan pengetahuan diabadikan dan ditransmisikan lintas generasi. Melalui naskah, manusia mulai belajar dari teks, bukan hanya dari pengalaman langsung. Penemuan mesin cetak oleh Gutenberg pada abad ke-15 melahirkan apa yang disebut sebagai "revolusi pengetahuan". Buku menjadi media utama dalam pendidikan selama berabad-abad berikutnya (Eisenstein, 1979).

Era modern menandai babak baru ketika teknologi audio dan visual mulai digunakan dalam pendidikan. Film, radio, dan televisi memperluas cakrawala pembelajaran dari ruang kelas ke ruang publik. Media ini memungkinkan proses pendidikan menjangkau khalayak luas. Pada pertengahan abad ke-20, muncul teori behaviorism yang menekankan pembelajaran sebagai hasil pengulangan dan penguatan. Dalam konteks ini, media berperan penting sebagai alat stimulus. Mesin belajar (teaching machine) yang dikembangkan oleh B. F. Skinner menjadi tonggak awal pendidikan berbasis teknologi (Skinner, 1958). Namun, pendekatan ini masih menempatkan peserta didik sebagai penerima pasif. Kritik terhadap model mekanistik tersebut kemudian melahirkan teori kognitivisme dan konstruktivisme, yang menekankan peran aktif siswa dalam membangun pengetahuan. Media tidak lagi sekadar alat penyampai informasi, melainkan lingkungan belajar yang menstimulasi interaksi dan refleksi.

Pada akhir abad ke-20, ketika komputer dan internet mulai digunakan secara luas, paradigma pembelajaran berubah secara radikal. Munculnya e-learning menandai transisi dari pendidikan konvensional menuju pendidikan jarak jauh berbasis teknologi digital. Jaringan komputer memungkinkan terjadinya pembelajaran tanpa batas ruang dan waktu. Sementara itu, teori connectivism yang diperkenalkan oleh Siemens (2013) menjelaskan bahwa pembelajaran dalam era digital tidak lagi bergantung pada individu, melainkan pada kemampuan menghubungkan pengetahuan dari berbagai sumber dalam jejaring global. Dalam konteks ini, media digital tidak hanya berfungsi sebagai alat bantu belajar, tetapi sebagai ruang epistemologis baru di mana pengetahuan dihasilkan, disebarkan, dan dimodifikasi secara kolaboratif.

Transformasi media juga memiliki dimensi sosial yang kuat. Teknologi selalu membawa dampak terhadap struktur masyarakat, termasuk cara manusia berinteraksi dalam pendidikan. Pada masa lalu, akses terhadap pendidikan hanya dimiliki oleh kelompok tertentu, tetapi media digital membuka peluang bagi demokratisasi pengetahuan. Pembelajaran daring memungkinkan siapa pun untuk belajar dari mana saja, bahkan tanpa harus terikat pada institusi formal. Munculnya Massive Open Online Courses (MOOCs) merupakan bukti bahwa pendidikan kini bersifat terbuka dan inklusif. Namun, idealisme keterbukaan ini tidak selalu berjalan mulus. Kesenjangan digital masih menjadi persoalan besar, terutama di negara berkembang seperti Indonesia. Akses terhadap teknologi dan kemampuan literasi digital yang tidak merata membuat transformasi media belum sepenuhnya inklusif (UNICEF, 2022; APJII, 2023).

Dari sudut pandang filsafat pendidikan Indonesia, transformasi media perlu ditempatkan dalam konteks humanisme dan kebudayaan. Ki Hadjar Dewantara menegaskan bahwa pendidikan harus berpijak pada kebudayaan sendiri agar tidak tercerabut dari akar kemanusiaan bangsa. Dalam kerangka ini, media pendidikan bukan hanya alat modernisasi, tetapi juga sarana pelestarian nilai dan identitas lokal. Di tengah derasnya arus globalisasi, integrasi nilai-nilai budaya ke dalam media digital menjadi upaya strategis untuk membangun karakter dan jati diri bangsa (Suparno, 2022). Ketika siswa belajar melalui media yang menampilkan cerita rakyat, musik tradisional, atau simbol budaya lokal, mereka tidak hanya menguasai keterampilan teknologi, tetapi juga mengenali dirinya sebagai bagian dari masyarakat dengan warisan kebudayaan yang kaya.

Transformasi media pendidikan pada akhirnya membawa pertanyaan filosofis tentang hakikat manusia dan teknologi. Apakah teknologi akan memperkaya kemanusiaan atau justru menggerusnya? Pandangan optimistis melihat teknologi sebagai sarana untuk memperluas daya cipta dan daya jangkau manusia. Namun, pandangan kritis seperti yang dikemukakan oleh Neil Postman (1992) mengingatkan bahwa setiap teknologi membawa konsekuensi budaya yang tidak bisa diabaikan. Ketika media digital menjadi pusat aktivitas belajar, risiko dehumanisasi muncul—manusia bisa terjebak dalam mekanisasi dan kehilangan kehangatan interaksi sosial. Karena itu, pendidikan perlu menjaga keseimbangan antara kemajuan teknologi dan nilai kemanusiaan. Teknologi seharusnya memperkuat empati, kolaborasi, dan tanggung jawab sosial, bukan sebaliknya.

Dalam konteks pedagogis, perubahan media menuntut pergeseran peran guru. Guru tidak lagi menjadi penyampai pengetahuan tunggal, melainkan fasilitator yang membimbing siswa menemukan makna di tengah lautan informasi digital. Model ini menuntut kemampuan reflektif dan kritis. Guru perlu memahami bagaimana media membentuk cara berpikir siswa, serta bagaimana memadukan berbagai bentuk representasi pengetahuan untuk mendukung pemahaman yang mendalam. Kerangka TPACK (Mishra & Koehler, 2006) menjadi pedoman penting untuk memastikan integrasi teknologi tidak sekadar kosmetik, tetapi bermakna dalam konteks pembelajaran. Guru yang menguasai TPACK mampu menggabungkan teknologi dengan strategi pedagogis yang sesuai dan konten yang relevan dengan budaya peserta didik.

Transformasi media juga menantang lembaga pendidikan untuk melakukan reposisi peran. Sekolah dan perguruan tinggi tidak lagi menjadi satu-satunya pusat pengetahuan, melainkan bagian dari jejaring pengetahuan global. Dalam era digital, pengetahuan bersifat terbuka dan berkembang secara cepat. Oleh karena itu, lembaga pendidikan harus bertransformasi menjadi pusat literasi digital dan pengembangan kompetensi abad ke-21. Literasi digital bukan hanya kemampuan teknis menggunakan perangkat, tetapi mencakup kemampuan berpikir kritis, menilai informasi, serta memahami etika dan dampak sosial teknologi (Bates, 2019). Dengan literasi digital yang baik, peserta didik dapat menjadi produsen pengetahuan, bukan sekadar konsumen informasi.

Selain itu, transformasi media membawa dampak terhadap dimensi moral dan spiritual pendidikan. Pendidikan bukan hanya tentang transfer informasi, tetapi tentang pembentukan karakter dan kesadaran diri. Teknologi digital memiliki potensi untuk memperluas

wawasan spiritual manusia, misalnya melalui akses terhadap nilai-nilai universal kemanusiaan. Namun, tanpa landasan moral, teknologi dapat menjadi alat yang netral secara etika tetapi berpotensi destruktif secara sosial. Di sinilah pentingnya pendidikan nilai dalam konteks digital. Guru dan lembaga pendidikan perlu memastikan bahwa penggunaan media tidak hanya meningkatkan kecerdasan intelektual, tetapi juga memperkuat kecerdasan emosional dan spiritual. Sebagaimana diungkapkan Freire (1970), pendidikan harus membebaskan manusia dari ketidaksadaran dan menumbuhkan kesadaran kritis terhadap realitas sosial.

Transformasi media juga harus dipahami dalam kerangka keadilan sosial. Akses terhadap teknologi adalah hak, bukan privilese. Pendidikan digital yang adil berarti memastikan bahwa setiap anak, di mana pun ia berada, memiliki kesempatan untuk belajar dengan kualitas yang setara. Pemerataan akses menjadi prioritas kebijakan yang tidak bisa ditunda. Program pemerintah seperti Merdeka Belajar dan Sekolah Penggerak merupakan langkah awal yang penting, tetapi harus diperkuat dengan strategi jangka panjang untuk meningkatkan infrastruktur, pelatihan guru, dan pengembangan konten lokal (Kemendikbudristek, 2023). Tanpa itu, transformasi media hanya akan dinikmati oleh sebagian kecil masyarakat, sementara yang lain tertinggal jauh.

Seiring perkembangan teknologi seperti kecerdasan buatan (artificial intelligence), realitas virtual, dan Internet of Things, masa depan pendidikan menghadapi tantangan baru. Teknologi ini memungkinkan pembelajaran yang sangat personal, adaptif, dan efisien. Namun, kecanggihan semacam itu tidak boleh menggeser nilai kemanusiaan dalam pendidikan. Guru tetap memiliki peran yang tak tergantikan dalam membangun relasi empatik, memotivasi, dan menanamkan nilai moral. Teknologi hanya bisa membantu, bukan menggantikan, dimensi emosional dan etis dalam pendidikan (Holmes et al., 2021).

Pada akhirnya, transformasi media dalam pendidikan adalah perjalanan panjang antara tradisi dan inovasi. Ia menuntut kebijaksanaan untuk memilih, keberanian untuk berinovasi, dan komitmen untuk menjaga kemanusiaan. Filsafat pendidikan mengajarkan bahwa tujuan akhir dari setiap perubahan bukanlah sekadar efisiensi atau modernisasi, melainkan terciptanya manusia yang lebih utuh: cerdas akal, peka hati, dan tangguh dalam menghadapi perubahan zaman. Ketika media digital digunakan untuk memperkuat nilai-nilai kemanusiaan, pendidikan tidak akan kehilangan jiwanya di tengah derasnya arus teknologi.

Di tengah laju modernisasi dan derasnya arus globalisasi, dunia pendidikan menghadapi tantangan besar dalam menjaga keseimbangan antara kemajuan teknologi dan pelestarian nilai-nilai budaya. Globalisasi membawa banyak kemudahan dalam pertukaran informasi dan teknologi, namun juga berpotensi menggerus identitas budaya dan kearifan lokal yang menjadi akar peradaban bangsa. Menanamkan peran pendidikan menjadi krusial: tidak hanya mentransfer ilmu pengetahuan, tetapi juga menanamkan nilai, karakter, dan jati diri. Salah satu cara yang paling bermakna untuk mencapai tujuan tersebut adalah dengan menghadirkan kearifan lokal sebagai sumber dan ruh pembelajaran di ruang kelas. Pendidikan yang ditanamkan pada budaya sendiri akan melahirkan manusia yang tidak hanya cerdas secara intelektual, tetapi juga arif secara moral dan sosial (Tilaar, 2002; Suryadi, 2019).

Kearifan lokal merupakan sistem nilai, pengetahuan, dan praktik sosial yang lahir dari pengalaman panjang suatu komunitas dalam berinteraksi dengan lingkungannya. Ia mencakup berbagai aspek kehidupan, mulai dari bahasa, seni, sistem pengetahuan tradisional, hukum adat, hingga pandangan hidup. Kearifan lokal tidak hanya menjadi identitas budaya, tetapi juga sumber kebijaksanaan dalam menjaga keseimbangan antara manusia dan alam. Dalam konteks pendidikan, nilai-nilai lokal berfungsi sebagai landasan moral yang menuntun perilaku dan membentuk karakter peserta didik. Pendidikan yang mengabaikan nilai-nilai ini berisiko melahirkan generasi yang cerdas secara teknologi tetapi kehilangan akar kemanusiaannya (Geertz, 1983; Suparno, 2022).

Krisis identitas budaya di kalangan generasi muda merupakan fenomena yang semakin nyata. Kemudahan akses informasi global telah membuat mereka lebih mengenal budaya luar daripada budaya sendiri. Media sosial, film, dan internet menjadi ruang dominan yang membentuk persepsi, gaya hidup, bahkan nilai moral mereka. Banyak anak muda yang mulai menjauh dari tradisi daerahnya, kehilangan kemampuan berbahasa lokal, dan tidak mengenal cerita rakyat yang diwariskan nenek moyang mereka. Dalam situasi ini, sekolah memiliki tanggung jawab besar untuk menjadi ruang rekonstruksi budaya. Integrasi kearifan lokal dalam sinkronisasi bukanlah romantisme masa lalu, tetapi strategi untuk membangun kesadaran identitas di tengah arus global yang homogen (Sedyawati, 2015; UNESCO, 2021).

Upaya menghadirkan kearifan lokal ke dalam ruang kelas membutuhkan pemahaman bahwa budaya bukan sekadar objek yang diajarkan, tetapi sistem makna yang harus dihidupkan. Guru berperan sebagai mediator budaya yang membantu peserta didik mendidik

nilai-nilai lokal dengan realitas modern. Misalnya, pembelajaran tentang gotong royong tidak hanya disampaikan melalui teori, tetapi dipraktikkan melalui kegiatan kolaboratif yang menumbuhkan rasa kebersamaan. Cerita rakyat yang sarat pesan moral dapat dijadikan bahan terbuka literasi, sementara praktik pertanian tradisional dapat dimasukkan dalam pembelajaran sains dan ekologi. Dengan demikian, peserta didik tidak hanya belajar tentang budaya, tetapi juga belajar melalui budaya—yakni menjadikan nilai-nilai lokal sebagai lensa untuk memahami dunia (Banks, 2008).

Teknologi digital, yang sering dianggap sebagai ancaman bagi tradisi, sebenarnya dapat menjadi sekutu penting dalam pelestarian dan revitalisasi budaya. Integrasi kearifan lokal dalam media digital membuka kemungkinan baru untuk menjembatani masa lalu dengan masa depan. Cerita rakyat dapat dikemas dalam bentuk komik digital, animasi, gim edukatif, atau video interaktif yang menarik bagi generasi muda. Motif batik dan ukiran tradisional dapat dimanfaatkan dalam desain grafis atau sebagai bagian dari pembelajaran seni berbasis teknologi. Melalui digitalisasi budaya, nilai-nilai lokal tidak hanya dilestarikan, tetapi juga dikomunikasikan kembali dalam bahasa visual dan naratif yang sesuai dengan zaman (Bates, 2019; Bonk & Zhang, 2021).

Namun demikian, proses digitalisasi budaya tidak boleh dilakukan secara serampangan. Setiap budaya memiliki konteks, makna, dan nilai yang tidak bisa diubah begitu saja. Jika transformasi digital dilakukan tanpa memahami makna aslinya, maka yang terjadi adalah komodifikasi budaya—tradisi dijadikan objek konsumsi tanpa substansi. Oleh karena itu, kolaborasi antara pendidik, komunitas adat, dan pengembang teknologi menjadi hal yang mutlak. Prinsip partisipasi dan persetujuan komunitas (persetujuan bebas, didahulukan, dan diinformasikan) harus dijunjung tinggi agar digitalisasi tidak merampas hak moral pemilik budaya (UNESCO, 2021). Dalam kerangka ini, pendidikan berbasis budaya tidak hanya tentang mengajarkan tradisi, tetapi juga menumbuhkan kesadaran etis dalam memelihara dan mengadaptasi warisan budaya.

Kearifan lokal dapat terintegrasi ke dalam berbagai mata pelajaran dan tingkat pendidikan. Dalam pembelajaran bahasa, siswa dapat menganalisis peribahasa, puisi rakyat, atau cerita daerah yang mengandung filosofi kehidupan. Dalam pelajaran IPS dan sejarah, guru dapat menggali peran tokoh lokal dan kearifan masyarakat tradisional dalam menjaga keharmonisan sosial. Di bidang sains, praktik ekologis tradisional seperti sistem irigasi subak di Bali atau sistem hutan larangan di Sumatera dapat menjadi bahan pembelajaran tentang

konservasi dan ekosistem. Dengan pendekatan semacam ini, peserta didik memahami bahwa ilmu pengetahuan modern dan kearifan lokal tidak saling membedakan, melainkan saling melengkapi (Sartini, 2004; Giyoto, 2020).

Pendidikan berbasis kearifan lokal juga memperkuat nilai-nilai kemanusiaan yang sering tergerus oleh rasionalitas modern. Nilai-nilai seperti gotong royong, rasa hormat pada orang tua, tanggung jawab, dan keseimbangan dengan alam menjadi sangat penting dalam menghadapi kompleksitas dunia global. Nilai-nilai ini membentuk karakter manusia Indonesia yang santun, toleran, dan peduli terhadap sesama. Dalam konteks ini, pendidikan bukan hanya upaya mencerdaskan akal, tetapi juga menumbuhkan budi pekerti. Kecerdasan intelektual tanpa budi pekerti akan kehilangan arah, sedangkan karakter yang kuat akan menjadi dasar bagi kecerdasan yang bermakna (Ki Hadjar Dewantara, 1936; Lickona, 1991).

Integrasi budaya lokal ke dalam pendidikan juga berdampak positif terhadap pembentukan identitas nasional. Ketika siswa mengenal dan menghargai budaya daerahnya, mereka akan memiliki rasa bangga dan tanggung jawab untuk melestarikannya. Dari rasa bangga inilah tumbuh kesadaran nasional yang dihilangkan pada keberagaman. Indonesia bukan bangsa yang seragam, namun bangsa yang kuat karena keberagamannya. Pendidikan yang menghargai budaya lokal akan membantu siswa memahami bahwa perbedaan bukanlah ancaman, melainkan kekayaan. Dengan demikian, sekolah ruang menjadi untuk membangun toleransi, solidaritas, dan penghargaan terhadap keanekaragaman budaya (Haryati, 2017; UNESCO, 2021).

Meskipun potensinya besar, penerapan pendidikan berbasis kearifan lokal menghadapi berbagai kendala. Salah satu kendala utama adalah masih kuatnya fokus pada kurikulum yang berpusat pada standar nasional dan global. Nilai-nilai lokal sering dianggap kurang relevan dengan tuntutan zaman atau tidak memiliki nilai ekonomis. Akibatnya, pendidikan cenderung tidak sesuai dengan konteks sosial budaya masyarakat. Tantangan lainnya adalah keterbatasan guru dalam memahami dan mengembangkan materi berbasis budaya. Banyak guru yang belum memiliki pelatihan atau sumber daya untuk mengintegrasikan nilai lokal ke dalam pembelajaran modern (Kemendikbudristek, 2023). Ditemukannya peran Lembaga Pendidikan Guru (LPTK) menjadi penting untuk menyiapkan calon pendidik yang memiliki literasi budaya dan kompetensi digital sekaligus.

Solusi terhadap permasalahan ini dapat dilakukan melalui kolaborasi lintas sektor. Sekolah, universitas, pemerintah daerah, dan komunitas budaya perlu bekerja sama dalam mengembangkan media pembelajaran berbasis kearifan lokal. Misalnya, universitas dapat membantu mendokumentasikan cerita rakyat atau ritual adat dan mengubahnya menjadi bahan terbuka secara digital. Pemerintah daerah dapat mendukung kebijakan dan pendanaan, sementara komunitas adat memastikan keaslian dan makna budaya tetap terjaga. Kolaborasi semacam ini menciptakan sinergi antara ilmu pengetahuan modern dan kebijaksanaan tradisional, sehingga pendidikan tidak hanya mengajar, tetapi juga menghidupkan budaya (Suparno, 2022).

Di era revolusi industri 4.0 dan masyarakat 5.0, kemampuan beradaptasi terhadap teknologi menjadi suatu keharusan, tetapi adaptasi tersebut harus tetap didasarkan pada nilai-nilai kemanusiaan dan budaya. Pendidikan yang diperlukan pada kearifan lokal mampu menciptakan keseimbangan antara kemajuan dan identitas. Kecerdasan digital harus disertai kecerdasan budaya. Dengan memahami nilai-nilai lokal, peserta didik akan memiliki dasar moral untuk memanfaatkan teknologi secara bijak. Mereka tidak hanya menjadi pengguna teknologi, tetapi juga pencipta konten yang mensejahterakan bangsa. Transformasi digital yang berlandaskan kearifan lokal adalah bentuk pendidikan yang visioner—mampu menghadirkan masa depan tanpa kehilangan masa lalu (Bates, 2019; UNESCO, 2021).

Pada akhirnya, kearifan lokal bukanlah masa lalu yang tertinggal, melainkan sumber daya yang dapat dihidupkan kembali melalui inovasi pendidikan. Ia adalah harta terpendam yang jika digali dengan bijak, akan memaksimalkan pembelajaran dan memperkuat karakter bangsa. Pendidikan yang berhasil bukanlah pendidikan yang hanya menghasilkan manusia cerdas secara kognitif, namun yang melahirkan manusia yang mampu berpikir global tanpa kehilangan akar lokalnya. Ketika ruang kelas menjadi tempat di mana tradisi dan teknologi berdialog, maka pendidikan benar-benar berfungsi sebagai sarana pembentukan manusia seutuhnya—yang memahami dirinya, budayanya, dan dunianya. Dalam konteks itulah, kearifan lokal menjadi fondasi bagi transformasi media pendidikan yang berkelanjutan dan bermakna.

Transformasi media dalam pendidikan merupakan cerminan dari perjalanan panjang manusia dalam mencari, mengelola, dan menyebarkan pengetahuan. Setiap zaman melahirkan bentuk media yang sesuai dengan kebutuhannya, dan setiap media membawa dampak terhadap cara manusia berpikir serta belajar. Dari masa ketika

informasi disampaikan secara lisan hingga era interaktif digital saat ini, transformasi media bukan hanya perubahan teknis, tetapi perubahan budaya dan epistemologi. Media tidak lagi hanya dipandang sebagai alat bantu belajar, melainkan sebagai lingkungan belajar yang membentuk cara berpikir dan berinteraksi manusia dengan dunia (Bates, 2019; McLuhan, 1964). Dalam konteks pendidikan, perubahan ini menuntut pemahaman mendalam tentang bagaimana teknologi dapat digunakan untuk memperkaya proses belajar tanpa menghilangkan nilai-nilai kemanusiaan dan kebudayaan yang menjadi inti dari pendidikan itu sendiri.

Perjalanan media pembelajaran dapat ditelusuri sejak manusia mulai mengenal simbol dan bahasa. Pada masa prasejarah, komunikasi berlangsung secara lisan; Pengetahuan diwariskan melalui tradisi tutur, mitos, dan ritual. Proses pembelajaran bersifat kolektif dan kontekstual, terjadi melalui pengalaman langsung dan interaksi sosial. Setiap generasi memiliki tanggung jawab untuk menjaga kesinambungan pengetahuan ini agar tidak hilang. Dalam sistem ini, guru atau tetua berperan sebagai penjaga pengetahuan, sedangkan murid belajar dengan meniru dan berpartisipasi dalam kehidupan komunitasnya. Seiring ditemukannya tulisan, manusia mulai menyampaikan gagasan dalam bentuk simbol permanen. Tulisan memungkinkan pengetahuan melintasi ruang dan waktu. Penemuan mesin cetak oleh Gutenberg pada abad ke-15 mempercepat penyebaran ilmu pengetahuan, memunculkan revolusi kognitif yang melahirkan era literasi dan pendidikan massal (Eisenstein, 1979). Buku menjadi media utama dalam sistem pendidikan modern, menciptakan tradisi belajar yang berpusat pada teks dan membaca.

Namun, seiring munculnya media elektronik seperti radio, film, dan televisi, paradigma pendidikan mulai bergeser. Media audiovisual memperkaya pengalaman belajar dengan menghadirkan elemen suara dan gambar yang dinamis. Di abad ke-20, teori behaviorisme yang tekanan pada stimulus-respons melahirkan berbagai inovasi seperti mesin belajar (teaching machine) yang dirancang oleh BF Skinner (1958). Walaupun masih mekanistik, pendekatan ini membuka jalan bagi lahirnya pembelajaran berbantuan komputer. Ketika informasi teknologi berkembang pesat pada akhir abad ke-20, media digital mulai masuk ke ruang pendidikan. Komputer, internet, dan jaringan global memperluas ruang belajar menjadi tanpa batas. Dunia maya menghadirkan dimensi baru dalam pembelajaran, di mana interaksi tidak lagi dibatasi oleh ruang fisik. Proses belajar menjadi terbuka, fleksibel, dan personal.

Era digital berubah secara mendasar cara manusia memperoleh dan mengelola informasi. Media digital tidak hanya memfasilitasi penyampaian informasi, tetapi juga memungkinkan partisipasi aktif pengguna dalam menciptakan pengetahuan. Fenomena ini dikenal sebagai budaya partisipatif , di mana setiap individu tidak hanya menjadi konsumen, tetapi juga produsen informasi (Jenkins, 2009). Dalam konteks pendidikan, hal ini mendorong lahirnya pendekatan pembelajaran yang lebih kolaboratif dan konstruktivistik. Siswa tidak lagi hanya mendengarkan dan mencatat, tetapi ikut merancang, memproduksi, dan membagikan hasil belajarnya kepada komunitas yang lebih luas. Model pembelajaran seperti project based learning , flipped class , dan blended learning menjadi wujud nyata dari perubahan paradigma ini. Teknologi digital telah membuka peluang bagi guru dan siswa untuk menjadi pembelajar sekaligus pencipta dalam ekosistem pembelajaran yang saling terhubung.

Meskipun kemajuan teknologi menghadirkan banyak peluang, ia juga membawa tantangan baru. Salah satu tantangan utama adalah kesenjangan digital yang masih meluas, terutama di negara-negara berkembang seperti Indonesia. Akses terhadap perangkat, jaringan, dan literasi digital belum merata. Berdasarkan laporan Asosiasi Penyelenggara Jasa Internet Indonesia (APJII, 2023), penetrasi internet nasional memang meningkat signifikan, namun kualitas akses di wilayah terpencil masih tertinggal jauh dari daerah perkotaan. Kesenjangan ini berdampak pada ketimpangan kualitas pembelajaran. Sekolah yang memiliki sumber daya lengkap dapat dengan mudah mengadopsi teknologi pembelajaran, sementara sekolah di daerah minim infrastruktur tetap bergantung pada metode konvensional. Akibatnya, transformasi media sering kali hanya menjadi wacana di tingkat kebijakan tanpa implementasi nyata di lapangan. Masalah ini menunjukkan bahwa transformasi media bukan hanya urusan teknologi, tetapi juga keadilan sosial dan pemerataan kesempatan belajar (UNESCO, 2021).

Selain kesenjangan akses, tantangan lain yang muncul adalah persoalan kompetensi guru. Banyak pendidik yang masih menggunakan media digital hanya sebagai alat bantu visual tanpa mengubah pendekatan pedagogis. Padahal, untuk menciptakan pembelajaran yang bermakna, teknologi harus diintegrasikan secara kreatif dan reflektif ke dalam desain pembelajaran. Kerangka Teknologi Pedagogis dan Pengetahuan Konten (TPACK) yang dikembangkan oleh Mishra dan Koehler (2006) memberikan panduan bagi guru untuk menggabungkan tiga aspek penting—pengetahuan konten, pedagogi, dan teknologi—secara sinergis. Guru yang

memahami TPACK mampu merancang pembelajaran yang relevan, kontekstual, dan interaktif. Mereka tidak hanya mampu mengoperasikan perangkat digital, tetapi juga memanfaatkannya untuk menumbuhkan kreativitas, kolaborasi, dan pemecahan masalah di kalangan siswa.

Transformasi media juga berkaitan erat dengan dimensi budaya. Setiap teknologi membawa nilai dan cara berpikir tertentu yang dapat mempengaruhi identitas budaya penggunanya. McLuhan (1964) menyebutkan bahwa media adalah perpanjangan dari indra manusia, dan setiap media baru mengubah struktur kesadaran manusia. Dalam konteks Indonesia yang kaya akan keberagaman budaya, tantangan ini menjadi sangat relevan. Modernisasi dan digitalisasi sering kali menyebabkan budaya lokal tersisih oleh dominasi budaya global. Pendidikan memiliki peran penting untuk menjembatani keduanya, dengan menjadikan kearifan lokal sebagai bagian dari konten digital. Misalnya, tradisi lisan, kesenian daerah, dan nilai-nilai sosial bisa diangkat menjadi materi pembelajaran digital yang interaktif. Dengan demikian, transformasi media tidak berarti menggantikan tradisi, melainkan menghidupkannya kembali dalam bentuk baru yang sesuai dengan zaman (Suparno, 2022; Sedyawati, 2015).

Teknologi digital juga membawa dampak terhadap etika dan nilai-nilai kemanusiaan. Di satu sisi, ia membuka ruang kebebasan berekspresi dan partisipasi publik yang luas; namun di sisi lain, ia berpotensi menimbulkan epidemi seperti penyebaran hoaks, plagiarisme, dan pelanggaran privasi. Dunia pendidikan harus menjadi garda terdepan dalam membangun kesadaran etis di ruang digital. Literasi digital tidak hanya mencakup keterampilan teknis, tetapi juga dimensi moral dan sosial. UNESCO (2021) menekankan pentingnya pendidikan literasi digital yang berorientasi pada tanggung jawab, empati, dan penghormatan terhadap hak asasi manusia. Dalam kerangka ini, guru tidak hanya bertugas mengajarkan cara menggunakan teknologi, tetapi juga menumbuhkan sikap kritis dan bijak dalam penggunaannya.

Selain fungsi edukatif, media digital memiliki potensi besar sebagai sarana pengembangan karakter. Melalui berbagai platform, peserta didik dapat diajak berkolaborasi dalam proyek sosial, mendokumentasikan nilai-nilai budaya, atau membuat konten positif yang mencerminkan nilai-nilai kemanusiaan. Teknologi menjadi alat pemberdayaan ketika digunakan untuk memperkuat rasa empati, solidaritas, dan tanggung jawab sosial. Dengan pendekatan ini, pendidikan digital tidak hanya menghasilkan individu yang cakap

teknologi, tetapi juga manusia yang berkarakter dan berkepribadian (Bonk & Zhang, 2021).

Transformasi media dalam pendidikan juga menuntut perubahan struktural dalam sistem pendidikan itu sendiri. Kurikulum harus dirancang secara adaptif dan dinamis untuk menyesuaikan dengan perubahan teknologi yang cepat. Pendidikan yang masih berbasis hafalan dan tes semata sudah tidak relevan lagi. Diperlukan kurikulum yang insentif kreativitas, kolaborasi, dan kemampuan berpikir kritis. Pemerintah Indonesia mulai mengarah ke sana melalui kebijakan Merdeka Belajar yang memberi ruang bagi sekolah untuk mengembangkan inovasi lokal (Kemendikbudristek, 2023). Namun implementasi di lapangan masih memerlukan dukungan berkelanjutan, terutama dalam hal pelatihan guru dan penyediaan infrastruktur. Transformasi media tidak dapat berhasil jika hanya fokus pada penyediaan teknologi tanpa mengubah budaya belajar dan struktur kelembagaan yang menopangnya.

Lebih jauh lagi, transformasi media tidak dapat lepas dari tantangan global seperti gangguan teknologi, perubahan iklim, dan krisis sosial. Dalam konteks ini, pendidikan berperan penting untuk membekali generasi muda ekologi dengan kesadaran global dan tanggung jawabs. Teknologi harus digunakan untuk membangkitkan kesadaran terhadap kebencian (sustainability) dan keadilan sosial. Konsep pendidikan berkelanjutan (Education for Sustainable Development atau ESD) yang diusung UNESCO (2021) menekankan bahwa pembelajaran digital harus mengintegrasikan isu lingkungan, sosial, dan ekonomi ke dalam pengalaman belajar. Media digital dapat dimanfaatkan untuk mendokumentasikan lingkungan nyata, seperti pengelolaan sampah, konservasi energi, dan pelestarian budaya. Dengan cara ini, teknologi menjadi alat refleksi dan aksi sosial, bukan sekadar hiburan atau alat mekanistik.

Transformasi media juga membuka peluang untuk membangun koneksi global antar lembaga pendidikan. Kolaborasi internasional melalui platform digital memungkinkan pertukaran ide, praktik terbaik, dan inovasi pedagogis. Guru dan siswa dapat belajar dari berbagai konteks budaya tanpa harus berpindah tempat. Hal ini sejalan dengan semangat glokalisasi—menggabungkan nilai global dengan kekayaan lokal (Robertson, 1995). Melalui pendekatan ini, pendidikan Indonesia dapat memperkuat identitas nasional sekaligus menjadi bagian aktif dari komunitas global. Dengan demikian, transformasi media bukan berarti menyeragamkan cara belajar, melainkan membuka ruang bagi dialog antara tradisi dan modernitas, antara lokal dan global.

Pada akhirnya, transformasi media dalam pendidikan adalah proses yang tidak akan pernah berhenti. Setiap kemajuan teknologi akan selalu melahirkan tantangan dan peluang baru. Namun, hal yang paling penting adalah memastikan bahwa perubahan ini tetap berdampak pada nilai kemanusiaan dan budaya. Pendidikan sejati bukan hanya tentang menguasai alat, tetapi tentang memahami makna di balik penggunaannya. Media hanyalah jembatan; yang terpenting adalah bagaimana manusia meliputinya dengan kesadaran, empati, dan tanggung jawab. Dalam semangat itu, pendidikan di Indonesia harus mampu menjadikan transformasi media sebagai gerakan kultural, bukan sekadar proyek teknologi. Dengan menggabungkan tradisi dan teknologi, pendidikan dapat melahirkan generasi yang tidak hanya cerdas secara digital, tetapi juga bijak dan menerapkan nilai-nilai kemanusiaan.

Pendidikan selalu bergerak mengikuti dinamika zaman. Ia tidak pernah berdiri diam karena esensinya adalah perubahan dan pembaruan yang terus-menerus. Dalam konteks modern, pembaruan pendidikan tidak dapat dilepaskan dari peran teknologi media. Media pembelajaran telah bervariasi dari sekedar alat bantu menjadi jantung dari proses pembelajaran itu sendiri. Transformasi media bukan hanya mengganti papan tulis dengan layar digital, atau buku dengan tablet; ia merupakan perubahan paradigma mendasar tentang bagaimana belajar berlangsung, bagaimana pengetahuan dibangun, dan bagaimana nilai-nilai ditanamkan. Perubahan ini menuntut inovasi dalam cara guru mengajar, siswa belajar, serta lembaga pendidikan mengelola pengalaman belajar yang bermakna (Bates, 2019; Bonk & Zhang, 2021).

Kemajuan teknologi informasi dan komunikasi telah memperluas cakupan pendidikan secara drastis. Internet memungkinkan pembelajaran terjadi tanpa batas ruang dan waktu, membuka peluang bagi siapa pun untuk belajar dari mana pun. Fenomena Massive Open Online Courses (MOOCs) menjadi simbol demokratisasi pendidikan di era digital. Dalam sistem ini, pembelajaran tidak lagi eksklusif menjadi milik lembaga formal, tetapi menjadi hak universal yang dapat diakses secara terbuka. Namun, inovasi pendidikan digital bukan sekadar soal akses. Tantangan terbesarnya adalah bagaimana teknologi dapat benar-benar digunakan untuk memaksimalkan proses berpikir, membangun kreativitas, dan menumbuhkan karakter. Tanpa arah yang jelas, teknologi hanya menjadi alat mekanis yang menambah gangguan, bukan memperkuat pembelajaran (Anderson & Dron, 2011).

Transformasi media menghadirkan pendekatan pedagogis baru yang lebih adaptif, partisipatif, dan reflektif. Guru harus beralih dari peran tradisional sebagai pusat informasi menuju fasilitator, mentor, dan desainer pengalaman belajar. Sementara itu, siswa tidak lagi ditempatkan sebagai objek penerima pengetahuan, tetapi sebagai subjek aktif yang mengonstruksi makna melalui eksplorasi, kolaborasi, dan refleksi. Model flipped class , misalnya membalik logika pembelajaran tradisional dengan memindahkan proses harmonisasi materi ke luar kelas melalui video atau platform digital, sementara waktu di kelas digunakan untuk diskusi, proyek, dan penyelesaian masalah. Pendekatan ini menuntut perencanaan yang matang serta pemahaman mendalam tentang teknologi, pedagogi, dan konten yang diajarkan (Mishra & Koehler, 2006).

Di Indonesia, semangat inovasi dalam pendidikan mulai menemukan momentumnya melalui kebijakan Merdeka Belajar . Konsep ini memberi ruang kebebasan kepada sekolah dan guru untuk menyesuaikan pembelajaran dengan kebutuhan peserta didik dan konteks lokal. Media digital menjadi sarana penting untuk mewujudkan kebebasan belajar ini. Platform seperti Merdeka Mengajar dan Rumah Belajar dikembangkan untuk mendukung kolaborasi antarpendidik serta menyediakan sumber belajar yang lebih bervariasi. Namun keberhasilan transformasi media dalam konteks ini sangat bergantung pada kesiapan guru dan lembaga pendidikan untuk beradaptasi secara kreatif. Tanpa kemampuan inovatif, kebijakan yang progresif bisa kehilangan maknanya di lapangan (Kemendikbudristek, 2023).

Inovasi pembelajaran melalui media digital tidak hanya soal penggunaan perangkat canggih, tetapi juga mencakup desain pembelajaran yang mampu menghidupkan pengalaman belajar. Prinsip utamanya adalah menciptakan interaksi yang bertujuan antara peserta didik dengan materi, guru, dan lingkungan digitalnya. Konsep pembelajaran yang berpusat pada siswa menjadi landasan dari pendekatan ini. Siswa diberikan kebebasan untuk mengeksplorasi, mencari sumber informasi sendiri, dan menciptakan produk pengetahuan yang asli. Teknologi seperti learning management system (LMS), augmented reality , virtual reality , dan kecerdasan buatan menjadi alat bantu untuk memperluas ruang belajar tersebut. AI, misalnya, mampu menganalisis perilaku belajar siswa dan menyesuaikan materi berdasarkan tingkat kesulitannya. Dengan demikian, pembelajaran menjadi lebih personal dan efisien (Holmes, Bialik, & Fadel, 2021).

Namun, inovasi pembelajaran yang hanya berfokus pada teknologi sering kali mengabaikan dimensi kemanusiaan. Pendidikan bukan semata-mata mentransfer informasi, melainkan proses membentuk manusia seutuhnya. Teknologi seharusnya memperkuat nilai-nilai kemanusiaan seperti empati, kerja sama, dan tanggung jawab. Oleh karena itu, pendekatan pembelajaran humanistik tetap relevan untuk menjadi dasar dari setiap inovasi pendidikan digital. Guru tidak boleh kehilangan peran sentralnya sebagai figur pembimbing moral dan emosional. Di tengah derasnya arus digitalisasi, kehadiran guru secara pribadi justru semakin penting sebagai pembentuk karakter dan inspirator bagi peserta didik (Freire, 1970; Dewey, 1938).

Transformasi media juga membawa konsekuensi terhadap cara berpikir peserta didik. Kemudahan akses informasi melalui internet menciptakan apa yang disebut sebagai "banjir data". Informasi tersedia dalam jumlah yang tidak terbatas, tetapi tidak semuanya bermakna atau valid. Didalam literasi digital memainkan peran penting. Peserta didik perlu dibekali kemampuan untuk menilai, memverifikasi, dan menafsirkan informasi secara kritis. Literasi digital bukan hanya kemampuan teknis menggunakan perangkat, tetapi juga kemampuan etis dan kognitif dalam mengelola informasi (UNESCO, 2021). Dalam hal ini, inovasi pembelajaran perlu diarahkan untuk menumbuhkan literasi digital kritis —keterampilan berpikir kritis terhadap konten digital dan dampaknya terhadap kehidupan sosial dan budaya.

Salah satu dimensi penting dari transformasi media adalah kemampuan untuk mengintegrasikan kearifan lokal ke dalam konteks global. Teknologi memungkinkan budaya lokal diangkat, direkam, dan disebarkan dalam format yang modern. Misalnya, kisah rakyat, tarian tradisional, atau musik daerah dapat dikemas dalam bentuk video interaktif, animasi, atau aplikasi permainan edukatif. Dengan cara ini, teknologi tidak menjadi ancaman bagi tradisi, tetapi sarana untuk melestarikan dan memperbaruinya. Integrasi kearifan lokal ke dalam media digital juga membantu peserta didik memahami identitas budaya mereka di dunia tengah yang semakin homogen. Konsep glokalisasi (Robertson, 1995) menjadi relevan di sini: berpikir global, tetapi tetap memerlukan lokal. Pendidikan yang mampu menggabungkan nilai-nilai lokal dengan teknologi global akan melahirkan generasi yang kreatif sekaligus berkarakter (Suparno, 2022).

Selain nilai budaya, transformasi media juga dapat mendukung pendidikan karakter. Melalui berbagai platform digital, peserta didik dapat dilatih untuk bekerja sama, menghargai perbedaan, dan mengembangkan empati sosial. Pembelajaran berbasis proyek sosial (service learning) dapat dilakukan melalui platform yang berani di mana siswa terlibat dalam kegiatan secara masyarakat virtual. Teknologi bukan hanya alat belajar, tetapi juga ruang untuk membangun kesadaran sosial. Dengan demikian, inovasi pembelajaran digital menjadi sarana pembentukan karakter moral dan sosial, bukan hanya kecakapan teknologis (Lickona, 1991; Banks, 2008).

Dalam implementasinya, media transformasi menghadapi berbagai kendala praktis. Selain kesenjangan infrastruktur dan literasi digital, masih banyak lembaga pendidikan yang belum memiliki visi strategis dalam mengelola media inovasi. Inovasi sering kali bersifat sporadis, tidak terintegrasi dalam sistem manajemen sekolah. Untuk mengatasi hal ini, diperlukan kepemimpinan pendidikan yang visioner—pemimpin yang memahami potensi teknologi sekaligus memiliki kepekaan terhadap nilai-nilai kemanusiaan. Kepala sekolah dan pemangku kebijakan harus menciptakan ekosistem belajar yang mendukung inovasi berkelanjutan, di mana guru diberi ruang untuk bereksperimen, berbagi praktik dengan baik, dan mengembangkan kompetensinya. Tanpa dukungan kelembagaan, inovasi pembelajaran akan sulit bertahan lama (Kemendikbudristek, 2023).

Inovasi pembelajaran juga menuntut perubahan budaya belajar siswa. Banyak peserta didik yang terbiasa dengan pola pasif dan instruksional, sehingga sulit beradaptasi dengan pembelajaran mandiri dan berbasis proyek. Dalam situasi seperti ini, peran guru sebagai pembimbing dan motivator menjadi sangat penting. Guru perlu menumbuhkan rasa ingin tahu, kemandirian, dan tanggung jawab belajar pada diri siswa. Pembelajaran yang inovatif adalah pembelajaran yang menumbuhkan keagenan —kemampuan peserta didik untuk mengarahkan proses belajarnya sendiri (Bates, 2019). Dengan demikian, teknologi tidak lagi menjadi faktor eksternal, tetapi bagian dari ekosistem belajar yang dimaknai secara internal oleh peserta didik.

Pada kebijakan tataran, media transformasi dan inovasi pembelajaran memerlukan pendekatan sistemik. Pemerintah perlu memastikan bahwa infrastruktur digital, kurikulum, dan pelatihan guru saling terintegrasi. Selain itu, evaluasi pendidikan harus disesuaikan dengan karakter pembelajaran digital yang lebih dinamis dan kontekstual. Penilaian tidak lagi hanya mengukur kemampuan kognitif, tetapi juga kemampuan kolaborasi, kreativitas, dan

pemecahan masalah. Aspek proses menjadi sama pentingnya dengan hasil. Hal ini sejalan dengan semangat pendidikan abad ke-21 yang tekanan empat kompetensi utama: berpikir kritis, kreativitas, komunikasi, dan kolaborasi (Trilling & Fadel, 2009).

Transformasi media dalam pendidikan juga perlu memperhatikan aspek kemiskinan. Teknologi yang digunakan dalam pembelajaran harus mendukung prinsip ramah lingkungan dan efisiensi energi. Pembelajaran digital sebaiknya mengurangi konsumsi kertas, perjalanan fisik, dan pemborosan sumber daya. Namun di sisi lain, penggunaan perangkat digital yang masif menimbulkan permasalahan baru seperti limbah elektronik dan konsumsi energi yang tinggi. Oleh karena itu, pendidikan harus membangun kesadaran ekologis dalam penggunaan teknologi. Setiap inovasi pendidikan digital harus mempertimbangkan dampaknya terhadap manusia dan lingkungan. Prinsip ini sejalan dengan Tujuan Pembangunan Berkelanjutan (SDGs), khususnya tujuan keempat yang menekankan pentingnya pendidikan berkualitas yang inklusif dan berkelanjutan (UNESCO, 2021).

Pada akhirnya, transformasi media dan inovasi pembelajaran tidak dapat dipahami hanya sebagai adaptasi terhadap kemajuan teknologi, tetapi sebagai bagian dari upaya yang lebih luas untuk membangun peradaban pendidikan baru. Pendidikan di abad ke-21 harus menjadi ruang di mana tradisi, teknologi, dan kemanusiaan berpadu secara harmonis. Guru berperan sebagai jembatan antara masa lalu dan masa depan; siswa menjadi pengembara pengetahuan yang kreatif; dan teknologi menjadi mitra yang memampukan, bukan menggantikan, peran manusia. Ketika inovasi pendidikan diterapkan pada nilai-nilai lokal, berpandangan global, dan berorientasi pada kemanusiaan, maka transformasi media akan benar-benar membawa pendidikan menuju ke arah yang lebih bermakna, adil, dan berkelanjutan. Pada titik inilah, pendidikan tidak lagi sekedar proses instruksional, tetapi gerakan kultural yang memerdekakan manusia untuk terus belajar sepanjang hayat.

Transformasi media dalam dunia pendidikan tidak hanya menghadirkan peluang, tetapi juga tantangan yang kompleks dan multidimensi. Di satu sisi, kemajuan teknologi digital membuka ruang pembelajaran yang lebih luas, interaktif, dan fleksibel. Namun di sisi lain, perubahan ini memunculkan ketimpangan baru, baik dari segi akses, kompetensi, maupun nilai-nilai kemanusiaan yang terancam tergeser oleh dominasi teknologi. Proses transformasi media bukan semata-mata tentang mengganti alat, melainkan mengubah pola pikir dan budaya belajar. Di sini letak tantangan yang paling mendasar:

bagaimana memastikan bahwa teknologi digunakan untuk memperkuat pendidikan, bukan hanya sekedar melengkapinya (Bates, 2019).

Salah satu tantangan utama adalah kesenjangan digital atau kesenjangan digital. Akses terhadap internet, perangkat, dan literasi digital belum merata di seluruh lapisan masyarakat. Meskipun penetrasi internet di Indonesia terus meningkat, kesenjangan antara wilayah perkotaan dan pedesaan masih tinggi. Sekolah-sekolah di daerah perkotaan lebih mudah mengakses sumber belajar digital, sedangkan sekolah di wilayah 3T (terdepan, terluar, tertinggal) kerap tertinggal dalam hal infrastruktur dan sumber daya manusia (APJII, 2023). Ketimpangan ini menyebabkan pendidikan digital berpotensi memperlebar jurang sosial. Sementara sebagian siswa menikmati pembelajaran berani yang kreatif dan inovatif, sebagian lainnya bahkan kesulitan untuk terhubung. Oleh karena itu, keberhasilan transformasi media tidak dapat diukur dari tingkat adopsi teknologi semata, tetapi sejauh mana ia mampu menjangkau seluruh peserta didik tanpa diskriminasi.

Selain persoalan akses, tantangan besar lainnya adalah kesiapan tenaga pendidik. Banyak guru yang masih memandang teknologi sebagai beban tambahan, bukan sebagai alat yang dapat memperkuat pembelajaran. Sebagian besar guru belum terbiasa dengan pendekatan pembelajaran digital yang bersifat interaktif dan kolaboratif. Dalam situasi seperti ini, peran pelatihan dan pendampingan menjadi sangat penting. Konsep Technological Pedagogical and Content Knowledge (TPACK) yang dikembangkan oleh Mishra dan Koehler (2006) menjadi kerangka dasar yang dapat membantu guru memahami hubungan antara pengetahuan teknologi, pedagogi, dan konten. Seorang guru tidak hanya harus mampu menggunakan teknologi, tetapi juga memahami bagaimana teknologi dapat berinteraksi secara bermakna untuk meningkatkan proses belajar. Tanpa kompetensi tersebut, media digital hanya akan menjadi hiasan kelas yang tidak berdampak signifikan terhadap hasil belajar.

Kendala lain yang tidak kalah pentingnya adalah masalah literasi digital peserta didik. Kemudahan mengakses informasi melalui internet sering kali menimbulkan ilusi pengetahuan, di mana siswa merasa tahu banyak padahal tidak mendalami substansinya. Dalam situasi banjir informasi seperti ini, kemampuan berpikir kritis menjadi sangat penting. Peserta didik perlu dibekali kemampuan untuk menilai validitas sumber, menganalisis konteks, serta memahami bias yang terkandung dalam setiap informasi. Literasi digital yang sejati tidak berhenti pada keterampilan teknis, tetapi mencakup dimensi etika dan

sosial. Pendidikan harus mengajarkan peserta didik untuk menjadi warga digital yang bertanggung jawab, menghargai privasi, dan menjaga integritas informasi (UNESCO, 2021; UNICEF, 2022).

Selain faktor teknis dan kompetensi, transformasi media juga menghadapi tantangan ideologi dan budaya. Teknologi membawa nilai-nilai tertentu yang berasal dari konteks global, yang tidak selalu sejalan dengan nilai-nilai lokal masyarakat. Dalam situasi seperti ini, risiko homogenisasi budaya menjadi nyata. Nilai-nilai lokal yang khas bisa terpinggirkan oleh arus budaya global yang mendominasi ruang digital. Padahal, pendidikan yang baik seharusnya tertanam pada budaya itu sendiri dan menjadikan nilai lokal sebagai sumber kekuatan moral. Oleh karena itu, integrasi kearifan lokal ke dalam pendidikan digital menjadi strategi penting untuk menyeimbangkan antara globalisasi dan identitas budaya. Pendidikan yang mampu memadukan teknologi dengan nilai-nilai budaya akan menghasilkan generasi yang tidak hanya cerdas digital, tetapi juga tangguh secara moral dan budaya (Suparno, 2022; Sedyawati, 2015).

Tantangan lain muncul dalam hal etika dan privasi data. Dunia digital adalah ruang yang terbuka, di mana informasi pribadi sering kali dikumpulkan dan diproses oleh berbagai platform pendidikan. Penggunaan teknologi tanpa kebijakan keamanan yang kuat dapat mengancam privasi peserta didik. Banyak kasus kebocoran data terjadi karena kurangnya kesadaran dan perlindungan hukum di bidang pendidikan digital. Guru dan lembaga pendidikan harus memahami tanggung jawab moral dan hukum dalam melindungi data pribadi peserta didik. Selain itu, perlu dikembangkan etika digital dalam penggunaan media—menghormati hak cipta, tidak menyebarkan informasi palsu, dan menggunakan teknologi untuk tujuan pembelajaran yang positif (Holmes et al., 2021). Pendidikan etika digital harus menjadi bagian integral dari kurikulum, bukan sekedar tambahan.

Dari sisi pedagogis, transformasi media menuntut inovasi dalam desain pembelajaran. Teknologi hanya akan bermakna jika digunakan untuk menciptakan pengalaman belajar yang interaktif, reflektif, dan kontekstual. Model pembelajaran berbasis proyek (project-based learning), pembelajaran campuran (blended learning), dan pembelajaran terbalik (flipped class) adalah beberapa pendekatan yang dapat memanfaatkan teknologi secara optimal. Namun penerapan model-model tersebut tidak dapat dilakukan secara seragam. Setiap konteks pendidikan memiliki kebutuhan dan karakteristik tersendiri. Oleh karena itu, guru harus memiliki keinginan untuk menyesuaikan teknologi dengan kondisi siswa,

lingkungan, dan budaya sekolah. Prinsip pedagogi fit —kesesuaian antara teknologi, konteks, dan kebutuhan belajar—menjadi kunci keberhasilan inovasi pendidikan digital (Bates, 2019).

Selain masalah teknis dan pedagogis, ada pula tantangan struktural dalam kebijakan dan manajemen pendidikan. Banyak institusi pendidikan yang belum memiliki kebijakan transformasi digital yang jelas dan terukur. Pengadaan perangkat sering kali tidak diikuti dengan strategi pemanfaatan jangka panjang. Akibatnya, banyak perangkat yang terbengkalai karena tidak digunakan secara efektif. Pemerintah dan lembaga pendidikan perlu mengembangkan kebijakan yang holistik dan berkelanjutan. Transformasi media harus dirancang sebagai bagian dari sistem pendidikan, bukan sekadar proyek teknologi. Dalam hal ini, kepemimpinan pendidikan yang visioner menjadi faktor penentu. Pemimpin lembaga pendidikan harus mampu melihat teknologi sebagai peluang strategi untuk memperkuat pembelajaran, bukan sekedar mengikuti tren (Kemendikbudristek, 2023).

Aspek lain yang sering terabaikan adalah dampak sosial dan psikologis dari penggunaan media digital dalam pendidikan. Ketergantungan terhadap teknologi dapat menurunkan interaksi sosial langsung antar peserta didik dan guru. Hubungan emosional yang inti dari proses belajar berisiko melemah. Oleh karena itu, penting untuk menyeimbangkan antara pembelajaran berani dan memikat, antara interaksi digital dan tatap muka. Teknologi harus digunakan untuk memperkuat, bukan menggantikan, dimensi kemanusiaan dalam pendidikan. Seperti yang ditegaskan Freire (1970), pendidikan sejati harus bersifat dialogis dan memerdekakan, bukan menindas atau menstandarkan manusia menjadi sekadar pengguna sistem.

Untuk menjawab berbagai tantangan tersebut, diperlukan strategi transformasi media yang komprehensif dan berkelanjutan. Strategi pertama adalah membangun literasi digital di seluruh lapisan masyarakat pendidikan. Guru, siswa, dan orang tua perlu memahami cara kerja teknologi, manfaatnya, serta risikonya. Literasi digital bukan hanya tentang keterampilan menggunakan alat, tetapi juga tentang pemahaman kritis terhadap dampak sosial, budaya, dan etika dari teknologi. Pendidikan literasi digital harus diajarkan sejak dini agar peserta didik mampu menjadi warga digital yang cerdas dan bertanggung jawab (UNESCO, 2021).

Strategi kedua adalah memperkuat kolaborasi antara pemerintah, lembaga pendidikan, dan sektor swasta. Transformasi media tidak bisa dilakukan oleh satu pihak saja. Pemerintah perlu

menyediakan infrastruktur dan kebijakan pendukung, sementara lembaga pendidikan harus menjadi pusat inovasi pembelajaran. Sektor swasta dapat berperan dalam pengembangan teknologi pembelajaran dan penyediaan sumber daya digital. Kolaborasi lintas sektor ini akan menciptakan ekosistem pendidikan digital yang inklusif dan berdaya tahan. Strategi ini sejalan dengan semangat Education 4.0 , di mana dunia pendidikan dan industri bekerja bersama untuk membangun kompetensi masa depan yang relevan dengan dunia kerja dan kehidupan global (Trilling & Fadel, 2009).

Strategi ketiga adalah membangun budaya inovasi di lingkungan sekolah dan kampus. Inovasi tidak bisa tumbuh dalam sistem yang kaku dan birokratis. Guru dan siswa perlu diberi ruang untuk bereksperimen, mencoba pendekatan baru, dan belajar dari kegagalan. Budaya inovasi membutuhkan kepemimpinan yang mendorong kreativitas dan keberanian mengambil risiko. Sekolah yang adaptif terhadap perubahan adalah sekolah yang menjadikan refleksi dan kolaborasi sebagai bagian dari kesehariannya. Dengan cara ini, transformasi media tidak hanya menjadi kebijakan di atas kertas, namun menjadi gerakan nyata yang hidup di ruang kelas.

Strategi keempat adalah memastikan inklusivitas dalam setiap bentuk transformasi. Pendidikan digital harus menjangkau semua lapisan masyarakat, termasuk mereka yang memiliki keterbatasan fisik, ekonomi, atau geografis. Prinsip no one left behind harus menjadi dasar dalam setiap kebijakan dan praktik pendidikan digital. Teknologi adaptif seperti teks suara, perangkat braille digital, dan sistem pembelajaran berbasis mobile harus dikembangkan untuk memastikan bahwa setiap anak memiliki kesempatan belajar yang sama. Dengan inklusivitas, transformasi media akan menjadi sarana keadilan sosial dalam pendidikan, bukan sekadar simbol modernisasi (UNICEF, 2022).

Strategi terakhir adalah memperkuat dimensi nilai dan kemanusiaan dalam pendidikan digital. Teknologi yang hebat tidak akan berarti apa-apa jika tidak digunakan untuk memperkuat nilai-nilai moral dan spiritual. Pendidikan harus membangun kesadaran akan tanggung jawab sosial dan lingkungan di kalangan generasi muda. Dalam konteks ini, konsep pendidikan berkelanjutan (Education for Sustainable Development) menjadi relevan. Pembelajaran digital dapat digunakan untuk membangkitkan kesadaran terhadap isu lingkungan, keberagaman, dan keadilan global (UNESCO, 2021). Dengan cara ini, teknologi menjadi sarana pembentukan karakter, bukan sekadar alat efisiensi.

Pada akhirnya, transformasi media dalam pendidikan adalah proses panjang yang menuntut kesabaran, refleksi, dan komitmen. Teknologi hanyalah alat; manusia tetap menjadi pusatnya. Keberhasilan transformasi tidak diukur dari banyaknya perangkat yang dimiliki, tetapi dari sejauh mana teknologi membantu pendidikan mencapai tujuan yang hakiki—membentuk manusia yang cerdas, berbudaya, dan berkeadaban. Dengan strategi yang tepat dan nilai yang kokoh, transformasi media dapat menjadi jembatan antara masa lalu yang penuh kearifan dan masa depan yang penuh kemungkinan. Pendidikan yang berakar pada budaya dan berorientasi pada kemanusiaan akan mampu menavigasi perubahan teknologi tanpa kehilangan jati dirinya. Inilah tantangan sekaligus peluang terbesar dunia pendidikan di abad ke-21: menjadikan media sebagai ruang transparansi dan kesejahteraan, bukan sekadar instrumen teknokratis.

Pendidikan tidak hanya bertujuan mencerdaskan pikiran, tetapi juga membentuk kepribadian dan karakter manusia. Dalam tradisi pendidikan Indonesia, karakter selalu ditempatkan sebagai inti dari proses belajar. Sejak Ki Hadjar Dewantara menegaskan bahwa pendidikan adalah upaya membimbing segala kekuatan kodrat anak agar mereka dapat mencapai keselamatan dan kebahagiaan setinggi-tingginya sebagai manusia dan anggota masyarakat, pembentukan karakter menjadi landasan utama pendidikan nasional. Namun, di tengah arus globalisasi dan kemajuan teknologi digital yang begitu pesat, nilai-nilai luhur dan jati diri bangsa menghadapi tantangan yang serius. Transformasi media dalam pendidikan, jika tidak diarahkan secara bijaksana, berpotensi mengikis nilai-nilai kemanusiaan yang menjadi dasar pembentukan karakter (Ki Hadjar Dewantara, 1936; Lickona, 1991).

Media digital kini menjadi bagian dari kehidupan sehari-hari peserta didik. Anak-anak dan remaja tumbuh dalam lingkungan yang sarat dengan teknologi: mereka berinteraksi melalui media sosial, belajar melalui platform bold, dan mendapatkan informasi dari berbagai sumber digital. Di satu sisi, hal ini membuka peluang besar untuk memperluas wawasan dan kreativitas. Namun, di sisi lain, paparan informasi yang tidak terkendali dapat menimbulkan nilai distorsi. Konten digital sering kali menampilkan gaya hidup instan, materialisme, dan individualisme yang bertentangan dengan nilai-nilai moral dan sosial yang diajarkan dalam pendidikan karakter. Fenomena ini menunjukkan bahwa pendidikan harus beradaptasi dengan perubahan zaman tanpa kehilangan arah etisnya (UNESCO, 2021).

Transformasi media dalam pendidikan tidak dapat dihindari. Namun, bagaimana teknologi dimanfaatkan akan menentukan arah perkembangan karakter generasi muda. Media digital dapat menjadi sarana pembentuk karakter bila digunakan secara reflektif dan fokus pada nilai. Melalui integrasi yang tepat antara karakter teknologi dan pendidikan, pembelajaran dapat diarahkan untuk menumbuhkan tanggung jawab, empati, dan kesadaran sosial. Dalam konteks ini, media tidak hanya berfungsi sebagai alat bantu kognitif, tetapi juga sebagai ruang pengalaman moral. Pendidikan yang bijak tidak menjauhkan siswa dari teknologi, melainkan mengajarkan mereka untuk menggunakannya secara etis dan bermakna (Bates, 2019; Suparno, 2022).

Dalam masyarakat digital, karakter seseorang tidak hanya diukur dari perilaku fisiknya, tetapi juga dari jejak digital yang ia tinggalkan. Fenomena ini menuntut dimensi baru dalam karakter pendidikan, yaitu pembentukan kewarganegaraan digital . Warga digital yang baik tidak hanya mampu menggunakan teknologi, tetapi juga memahami konsekuensi moral dari setiap tindakan di dunia maya. Mereka tahu bagaimana menjaga privasi, menghindari kebencian, dan berpartisipasi secara positif dalam komunitas digital. Oleh karena itu, literasi digital harus dipadukan dengan karakter pendidikan untuk menciptakan generasi yang cerdas dan beretika. Guru memiliki peran strategis dalam hal ini: tidak sekadar mengajarkan keterampilan digital, tetapi juga menanamkan nilai moral dan kesadaran etis dalam setiap aktivitas pembelajaran berbasis media (Ribble, 2015; UNESCO, 2021).

Pendidikan karakter melalui media digital membutuhkan pendekatan yang berbeda dari pendidikan tradisional. Karakter tidak dapat ditanamkan melalui ceramah atau nasihat semata; ia tumbuh melalui pengalaman, refleksi, dan keteladanan. Oleh karena itu, pembelajaran berbasis media harus mampu menciptakan pengalaman belajar yang menumbuhkan kesadaran dan empati diri. Teknologi seperti simulasi interaktif, permainan edukatif, atau proyek sosial berbasis digital dapat digunakan untuk menanamkan nilai-nilai moral dan sosial. Misalnya, permainan edukatif yang mengajarkan pentingnya kerja sama atau proyek digital yang melibatkan siswa dalam kegiatan sosial dare akan lebih efektif dalam membangun karakter daripada instruksi verbal semata. Media digital memungkinkan nilai pembelajaran dilakukan dengan cara yang menarik, partisipatif, dan kontekstual (Bonk & Zhang, 2021).

Namun, penggunaan media digital dalam pendidikan karakter tidak bebas dari risiko. Media sosial misalnya dapat menjadi sumber pembelajaran moral yang positif jika digunakan dengan bijak, tetapi juga dapat menjadi sarana penyebaran nilai-nilai negatif seperti kebencian, perundungan siber, dan ketidakjujuran. Peserta didik sering kali terjebak dalam budaya populer yang menonjolkan citra diri dan validasi sosial daripada substansi moral. Oleh karena itu, pengawasan dan pendampingan guru serta orang tua menjadi hal yang sangat penting. Pendidikan karakter di era digital bukan hanya tanggung jawab sekolah, tetapi juga tanggung jawab keluarga dan masyarakat. Kolaborasi antara tiga lingkungan pendidikan—keluarga, sekolah, dan masyarakat—harus diperkuat agar nilai-nilai moral dapat diterapkan secara konsisten dalam kehidupan nyata dan dunia maya (Lickona, 1991; Kemendikbudristek, 2023).

Selain melalui pengawasan, pembentukan karakter dalam dunia digital juga dapat dilakukan melalui keteladanan. Guru dan orang tua harus menjadi model dalam penggunaan teknologi yang bertanggung jawab. Keteladanan digital menjadi bagian penting dari pendidikan karakter di era sekarang. Ketika guru menunjukkan sikap jujur, menghargai privasi, dan bersikap sopan dalam interaksi yang berani, peserta didik akan belajar meniru perilaku tersebut. Pendidikan karakter bukan hanya tentang apa yang diajarkan, tetapi juga tentang apa yang ditunjukkan. Pada saat ini, media digital dapat digunakan untuk memperluas ruang keteladanan, misalnya melalui vlog pendidikan, forum diskusi bold, atau media sosial sekolah yang menayangkan kegiatan positif. Keteladanan digital ini akan menumbuhkan kesadaran bahwa dunia maya adalah perpanjangan dari dunia nyata yang juga menuntut tanggung jawab moral (Freire, 1970).

Dalam konteks globalisasi, transformasi media juga membawa dimensi multikultural ke dalam karakter pendidikan. Peserta didik kini hidup dalam lingkungan yang multibahasa, multibudaya, dan multinilai. Media digital memungkinkan mereka berinteraksi dengan berbagai budaya di seluruh dunia. Ini merupakan peluang besar untuk menumbuhkan sikap toleran dan terbuka terhadap perbedaan. Pendidikan karakter di era digital harus diarahkan untuk membangun kewarganegaraan global —kesadaran bahwa setiap individu adalah bagian dari komunitas global yang saling bergantung. Melalui media digital, siswa dapat mempelajari nilai-nilai universal seperti keadilan, perdamaian, dan solidaritas. Namun, keterbukaan terhadap dunia tidak bisa membuat mereka kehilangan akar lokal. Pendidikan

karakter yang kuat harus menyeimbangkan antara identitas nasional dan tanggung jawab global (Banks, 2008; Robertson, 1995).

Transformasi media juga mengubah cara guru dan lembaga pengelolaan pendidikan nilai. Pendidikan karakter kini tidak bisa dipisahkan dari desain kurikulum yang holistik dan terintegrasi. Nilai-nilai seperti kejujuran, tanggung jawab, dan kepedulian sosial harus diinternalisasikan ke dalam setiap mata pelajaran dan aktivitas pembelajaran. Penggunaan media digital memungkinkan integrasi nilai ini secara lebih nyata. Misalnya, dalam pembelajaran bahasa, siswa dapat membuat vlog yang mengangkat isu-isu sosial; dalam pelajaran sains, mereka dapat mengembangkan proyek tentang lingkungan; dalam pelajaran seni, mereka dapat memproduksi konten yang menampilkan budaya lokal. Dengan cara ini, karakter tidak diajarkan secara verbal, tetapi dibentuk melalui proses kreatif dan reflektif yang melibatkan teknologi (Bates, 2019; Suparno, 2022).

Tantangan besar dalam pendidikan karakter berbasis media adalah memastikan keseimbangan antara kebebasan berekspresi dan tanggung jawab sosial. Dunia digital memberi ruang yang sangat luas bagi kebebasan individu, namun tanpa kontrol etis, kebebasan ini dapat menimbulkan disinformasi dan degradasi moral. Oleh karena itu, pendidikan harus mengajarkan pentingnya berpikir kritis dan reflektif. Peserta didik perlu memahami bahwa setiap tindakan di dunia mungkin memiliki konsekuensi. Dengan demikian, transformasi media dalam pendidikan harus diarahkan untuk membangkitkan kesadaran etis yang mendalam. Kesadaran ini bukan hanya tentang mengikuti aturan, tetapi tentang memahami makna moral dalam balik tindakan digital (UNESCO, 2021).

Dalam praktiknya, pembentukan karakter di era digital juga membutuhkan dukungan kebijakan yang berkelanjutan. Pemerintah dan lembaga pendidikan harus mengembangkan kebijakan literasi digital dan etika siber yang jelas, disertai dengan program pelatihan bagi guru dan siswa. Selain itu, kurikulum pengembangan harus memperhatikan integrasi nilai-nilai kemanusiaan dalam pembelajaran digital. Program seperti Profil Pelajar Pancasila yang dicanangkan oleh Kemendikbudristek (2023) merupakan langkah penting untuk menyeimbangkan antara penguasaan teknologi dan pembentukan karakter. Nilai-nilai seperti gotong royong, integritas, dan kemandirian harus diterjemahkan dalam konteks digital agar tetap relevan dengan kehidupan generasi muda.

Pada akhirnya, pembentukan karakter melalui transformasi media adalah tentang bagaimana pendidikan memanfaatkan teknologi untuk memperkuat kemanusiaan. Teknologi yang canggih tidak akan

berarti apa-apa jika tidak disertai kebijaksanaan dalam penggunaannya. Pendidikan harus mengajarkan generasi muda untuk berpikir kritis terhadap teknologi, bukan menjadi budaknya. Guru dan siswa harus mampu melihat teknologi sebagai alat untuk memperdalam nilai-nilai kemanusiaan, bukan menggantikannya. Dalam semangat ini, transformasi media menjadi jembatan antara pengetahuan dan kebijaksanaan. Pengetahuan membuat manusia mengetahui bagaimana sesuatu bekerja, tetapi kebijaksanaan mengajarkan mengapa sesuatu harus dilakukan.

Pendidikan karakter melalui media digital menuntut keseimbangan antara logika dan etika, antara efisiensi dan empati, antara kecepatan dan kedalaman. Dunia digital bergerak cepat, tetapi karakter pendidikan membutuhkan waktu, kesabaran, dan keteladanan. Tantangan ini mengingatkan kita bahwa teknologi hanya akan menjadi kekuatan positif bila dikendalikan oleh nilai-nilai kemanusiaan yang kokoh. Transformasi media yang berfokus pada pembentukan karakter bukan hanya tentang mengajarkan bagaimana menjadi pengguna teknologi yang baik, tetapi juga bagaimana menjadi manusia yang bijaksana di tengah teknologi. Di sinilah makna pendidikan sejati di era digital: membentuk generasi yang cerdas secara intelektual, kuat secara moral, dan luhur secara spiritual.

DAFTAR PUSTAKA

Aditama, P. W., Yanti, C. P., & Sudipa, I. G. I. (2022). Implementation of virtual reality Museum Lontar Prasi Bali as a cultural education media. JANAPATI: Jurnal Nasional Pendidikan Teknik Informatika, 12(3), 482-492. DOI:10.23887/janapati.v12i3.69620

Alimuddin, J. (2023). Implementasi kurikulum merdeka di sekolah dasar: Jurnal /ilmiah Kontekstual, 4(02), 67-75. DOI:10.46772/kontekstual.v4i02.995

Andriani, L., Friantary, H., & Andra, V. (2023). Pengembangan bahan ajar teks cerita rakyat berbasis kearifan lokal pada siswa kelas VII MTs Al-Quran Harsalakum Kota Bengkulu. 3(1), 25-35. DOI:10.62159/jpi.v3i1.765

Arief, F. H., Wiradarmo, A. A., Widharsyah, R., & Palesangi, M. (2025). Designing an interactive and educational virtual reality game for Museum Bahari. VCD: Journal of Visual Communication Design, 10(1), 149-173. DOI: https://doi.org/10.37715/vcd.v10i1.5281

Arifin, M. B. U. B. (2018). Buku ajar metodologi penelitian Pendidikan. Sidoarjo: Umsida Press.

Aritama, N., Priyanto, W., & Saputro, S. A. P. (2023). Pengembangan perangkat pembelajaran kurikulum merdeka Bab 2 mata pelajaran IPAS materi wujud zat dan perubahannya kelas IV sekolah dasar. Universitas PGRI Semarang.

Arjaya, I. B. A., Rinasari, I. W., & Suastra, I. W. (2024). Global trends in local wisdom integration in education: A comprehensive bibliometric mapping analysis from 2020 to 2024. 23(7), 120-140. DOI:10.26803/ijlter.23.7.7

Bahri, S., Syarif, O., & Bestari, P. (2024). The curriculum management models of laboratory schools in LPTK. Journal of Ecohumanism, 6(3), 201–215.

Bower, M., DeWitt, D., & Lai, J. W. M. (2020). Reasons associated with preservice teachers' intention to use immersive virtual reality in education. British Journal of Educational Technology, 51(6), 2214–2232. DOI:10.1111/bjet.13009

Brata, I. O. D. (2021). Analisis dan perancangan sistem. Jurnal Akuntansi Bisnis dan Ekonomi, 7(1), 1831-1854. DOI:10.33197/jabe.vol7.iss1.2021.629

Budiarti, W. N., & Haryono, H. (2016). Pengembangan media komik untuk meningkatkan motivasi belajar dan keterampilan membaca pemahaman siswa kelas IV. State University of Yogyakarta.

Burgess, J., & Klaebe, H. (2009). Digital storytelling as participatory public history in Australia. Journal of Media and Cultural Studies, 23(3), 423–436. https://doi.org/10.1080/10304310902822874

Christen, K., & Anderson, J. (2019). Toward slow archives. Archival Science, 19(2), 87–116. https://doi.org/10.1007/s10502-019-09303-x

Claudet, I., Dobreva, M., & Priego, E. (2022). Open innovation in cultural heritage: A systematic literature review. Journal of Documentation, 78(7), 1472–1493. https://doi.org/10.1108/JD-12-2021-0230

Cruz, E., Sandoval, C., & Coto, M. (2021). Co-designing digital tools with communities: Lessons from participatory design in cultural heritage. CoDesign, 17(3), 239–257. https://doi.org/10.1080/15710882.2020.1732299

Data Dinas Pendidikan DIY. (2021). Laporan adaptasi pembelajaran digital di sekolah negeri DIY. Yogyakarta: Dinas Pendidikan DIY.

De Beer, J. (2018). Ownership, openness, and sharing: Ethical dilemmas in digitizing cultural heritage. International Journal of

Cultural Policy, 24(6), 776–791. https://doi.org/10.1080/10286632.2017.1383282
Dewi, E. K. (2024). Integrasi kearifan lokal dalam pembelajaran digital berbasis komunitas. Malang: Penerbit Akademia.
Dewi, E. K., Suriswo, S., & Kusuma, E. (2024). Pengembangan bahan ajar IPAS menggunakan metode project-based learning bermuatan etnosains untuk meningkatkan kemampuan berpikir kreatif siswa SD. 5(3), 3095-3102. DOI:10.37985/jer.v5i3.1419
DIVA Portal. (2022). European open cultural heritage repositories and metadata standards. DIVA Academic Portal.
Farid, M. N. (2012). Peranan muatan lokal materi batik tulis Lasem sebagai bentuk pelestarian budaya lokal. 4(1), 90-121. DOI:10.15294/komunitas.v4i1.2400
Fernández-Güell, J. M., Collado, J., Guzmán, J., & Fernández, A. (2020). University–industry collaboration for digital skills development: Insights from project-based learning experiences. Industry and Higher Education, 34(2), 89–98. https://doi.org/10.1177/0950422219888049
Giaccardi, E. (2012). Heritage and social media: Understanding heritage in a participatory culture. London: Routledge.
Hamari, J., Shernoff, D. J., Rowe, E., Coller, B., Asbell-Clarke, J., & Edwards, T. (2016). Challenging games help students learn: An empirical study on engagement, flow, and immersion in game-based learning. Computers in Human Behavior, 54, 170–179. DOI:10.1016/j.chb.2015.07.045
Helsper, E. J., & Eynon, R. (2013). Digital natives: Where is the evidence? British Educational Research Journal, 36(3), 503–520. DOI:10.1080/01411920902989227
Hoesen, N. (2022). Rancang bangun game berbasis Android bertemakan cerita rakyat Betawi Si Pitung [Unpublished undergraduate thesis].
Hoesen, H. (2022). The development of “Si Pitung” educational game for character education in primary schools. Journal of Informatics and Interactive Technology, 1(2):56-65. DOI:10.63547/jiite.v1i2.3
Hunaepi, H., & Fitriani, L. (2017). Validasi buku ajar ekologi berbasis kearifan lokal untuk mengembangkan sikap ilmiah mahasiswa. Prisma Sains Jurnal Pengkajian Ilmu dan Pembelajaran Matematika dan IPA IKIP Mataram 4(2):94. DOI:10.33394/j-ps.v4i2.1152

Kleebaum, A., Kulick, J., & Rehm, M. (2021). Hackathons as participatory design: The case of "Coding da Vinci" for cultural heritage. Digital Scholarship in the Humanities, 36(4), 889–906. https://doi.org/10.1093/llc/fqab016

Komara, E., & Ahmad, M. I. (2020). Integrasi nilai-nilai kearifan lokal dalam pembelajaran kewirausahaan di SMK Negeri 10 Kota Bandung. Bandung: UPI Press.

Kurniawati, A., & Kholid, M. (2024). Public–private partnership for equitable access to digital education in rural Indonesia. International Journal of Educational Technology and Development, 5(2), 145–160.

Livingstone, S., & Stoilova, M. (2021). The datafication of children's learning: Opportunities and challenges. Learning, Media and Technology, 46(3), 312–324.

Mesra, R. (2023). Research & development dalam pendidikan Deli Serdang, PT Mifandi Mandiri Digital.

Moreno, R., & Mayer, R. E. (2019). Cognitive load theory: Implications for multimedia learning. In R. E. Mayer (Ed.), The Cambridge handbook of multimedia learning (2nd ed., pp. 135–162). Cambridge University Press.

Mudrikah, S., & Pahleviannur, M. R. (2022). Perencanaan pembelajaran di sekolah: Teori dan implementasi. Pradina Pustaka

Nurani Putri, I. H., Handayani, E. M., & Sholihah, U. (2018). Pengembangan suplemen bahan ajar digital pada mata pelajaran geografi dengan topik bahasan sumber daya laut berbasis kearifan lokal. Jurnal Pendidikan Geografi. 23(2), 78-84. DOI: https://doi.org/10.17977/um017v23i22018p078

Nurprihardianti, V. E. P., & Roekhan. (2024). Pemanfaatan kearifan lokal Bondowoso sebagai pengembangan bahan ajar menulis cerita fantasi untuk siswa SMP. Jurnal Onoma Pendidikan Bahasa dan Sastra, 10(1), 77–89.

Orphanidou, Y., Papadopoulos, G., & Efthymiou, L. (2024). Cultural heritage for sustainable education amidst digitalisation. Sustainability, 16(4), 225–240. DOI:10.3390/su16041540

Pahleviannur, M. R., & Mudrikah, S. (2022). Penelitian tindakan kelas . Sukoharjo. Pradina Pustaka.

Parry, R. (2007). Recoding the museum: Digital heritage and the technologies of change. London: Routledge.

Pratiwi, N. (2022). Pengembangan bahan ajar IPA berbasis multirepresentasi terhadap pemahaman konsep siswa SMP: Sebuah tinjauan studi. Jurnal Pendidikan MIPA, 12(2), 107-117. DOI: https://doi.org/10.37630/jpm.v12i2.614.

Prayogi, R. D. (2020). Kecakapan abad 21: Kompetensi digital pendidik masa depan. Surabaya: Universitas Muhammadiyah Surabaya.
Prensky, M. (2010). Teaching digital natives: Partnering for real learning. Thousand Oaks, CA: Corwin Press.
Putri, A. S., Bahri, N. F., & Azhar, H. (2023). Culturally-embedded educational toys for children awareness: A case study on Julang Ngapak with user-centered design. Dinasti International Journal of Education Management and Social Science, 6(1)
Rahmawati, N., Fitriani, D., & Ariyanto, L. (2024). Pengembangan media pembelajaran matematika berbasis Android dengan pendekatan konstruktivistik untuk meningkatkan kemampuan literasi matematis. JIPMat, 9(2). 278-287. DOI:10.26877/jipmat.v9i2.612
Raharja, A. D., Cahyani, H., & Selvia, M. (2022). Revitalisasi nilai-nilai kearifan lokal dalam pendidikan yang relevan dalam mengatasi permasalahan global. Jurnal Inovasi, Evaluasi, dan Pengembangan Pembelajaran, 2(2), 85–90 DOI: https://doi.org/10.54371/jiepp.v2i2.215
Sailer, M., & Homner, L. (2020). The gamification of learning: A meta-analysis. Educational Psychology Review, 32(1), 77–112.
Setiawan, A. (2021). Innovation in the new model of vocational professional teacher education according to the demands of the industrial revolution 4.0. Journal of Vocational Teacher Education, 12(2), 101–115. DOI:10.2991/assehr.k.210203.132
Sidiq, Y., & Ishartono, N. (2022). Impact of adaptive educational game applications on improving student learning: Efforts to introduce Nusantara culture in Indonesia. Indonesian Journal on Learning and Advanced Education (IJOLAE), 5(3), 249-261. DOI: 10.23917/ijolae.v5i3.23004
Smith, L., Kidd, W., & Morris, P. (2019). Digital storytelling in higher education: Between digital literacies and digital capital. Teaching in Higher Education, 24(6), 751–765. https://doi.org/10.1080/13562517.2018.1517733
Sulfemi, W. B. (2019). Pendidikan multikultural: Tantangan dan implementasi di Indonesia. Jurnal Pendidikan Ilmu Sosial, 28(2), 123–134. https://doi.org/10.17509/jpis.v28i2.17492
Susilo, A., & Iskandar, I. I. (2019). Peran guru sejarah dalam pembentukan pendidikan karakter anak era globalisasi. Indonesian Journal of Social Education. 1(2). 171-181. doi:http://dx.doi.org/10.29300/ijsse.v1i2.2246

Terras, M. (2015). Opening access to collections: The making and using of open digitised cultural content. Online Information Review, 39(5), 733–752. https://doi.org/10.1108/OIR-05-2015-0162

Tirtoni, F. (2022). Asesmen kesiapan TPACK guru dalam pengembangan media digital. Jurnal Teknologi Pendidikan, 24(1), 55–67.

UNESCO. (2021). Framework for cultural heritage in the digital era. UNESCO. https://unesdoc.unesco.org

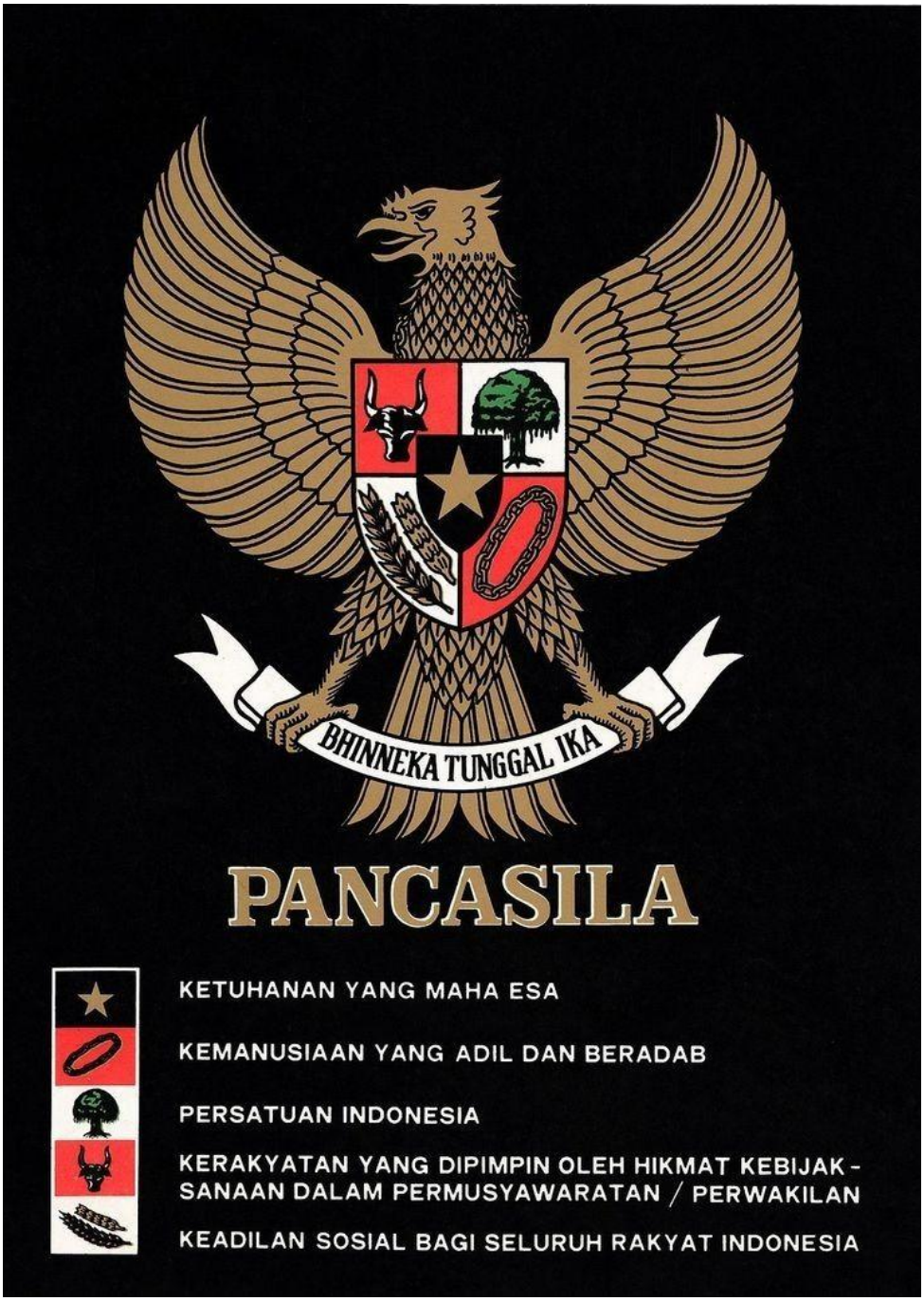
UNESCO. (2021). Reimagining our futures together: A new social contract for education. Paris: UNESCO Publishing.

UNESCO PERSIST Programme. (2020). Guidelines for the preservation of digital heritage. UNESCO.

University of Edinburgh. (2022). Indigenous knowledge management and knowledge sovereignty. University of Edinburgh Research Portal.

Wafiqni, N., & Sari, S. N. (2019). Model pembelajaran tematik berbasis kearifan lokal. 10(2). 255-270. DOI: https://doi.org/10.14421/al-bidayah.v10i2.170

Wijayanto, A. (2022). Laboratorium pendidikan dan pengembangan inovasi pembelajaran di LPTK. Jurnal Inovasi Pendidikan, 12(3), 201–214.


BHINNEKA TUNGGAL IKA
PANCASILA
KETUHANAN YANG MAHA ESA
KEMANUSIAAN YANG ADIL DAN BERADAB
PERSATUAN INDONESIA
KERAKYATAN YANG DIPIMPIN OLEH HIKMAT KEBIJAK - SANAAN DALAM PERMUSYAWARATAN / PERWAKILAN
KEADILAN SOSIAL BAGI SELURUH RAKYAT INDONESIA

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI
M A T A R A M

HORIZON ILMU

■ REIMPLEMENTASI EKOTEOLOGI ■

Ekoteologi sebagai suatu pendekatan yang mengintegrasikan nilai-nilai spiritual dan ekologis dapat membantu membangun kesadaran dan tanggung jawab manusia terhadap alam dan sesama makhluk hidup. Dengan demikian, pendidikan transformatif berbasis cinta dan ekoteologi dapat membentuk individu yang peduli lingkungan, memiliki kesadaran sosial yang tinggi, dan mampu berkontribusi pada pembangunan berkelanjutan.

Dalam konteks ini, sistem digital dapat menjadi sarana yang efektif untuk meningkatkan aksesibilitas dan kualitas pendidikan, serta memfasilitasi proses pembelajaran yang lebih interaktif dan kolaboratif. Namun, implementasi sistem digital juga perlu diimbangi dengan kearifan normatif, sosiologis, dan antropologis untuk memastikan bahwa teknologi digunakan secara bijak dan tidak memperlebar kesenjangan sosial. Oleh karena itu, reimplementasi ekoteologi dalam kurikulum cinta berbasis pendidikan transformatif perlu dilakukan dengan mempertimbangkan aspek-aspek berikut. **Pertama**: Integrasi nilai-nilai ekologis dan spiritual dalam kurikulum pendidikan untuk membangun kesadaran dan tanggung jawab manusia terhadap alam dan sesama makhluk hidup. **Kedua**: Pengembangan sistem digital yang efektif dan inklusif untuk meningkatkan aksesibilitas dan kualitas pendidikan. **Ketiga**: Kearifan normatif yang mempertimbangkan nilai-nilai dan norma sosial dalam implementasi teknologi dan pendidikan. **Keempat**: Analisis sosiologis yang mendalam untuk memahami dinamika sosial dan kekuasaan dalam masyarakat. **Kelima**: Pendekatan antropologis yang mempertimbangkan keragaman budaya dan pengalaman manusia dalam proses pendidikan.

PENERBIT
UIN MATARAM PRESS

Jalan Gajah Mada 100, Jempong Baru, Sekarbela, Mataram
HP +62 817-5745-131

UIN MATARAM PRESS

ISBN 978-623-8497-96-6
9 786238 497966